Diacritica

Bimestrale indipendente fondato da Maria Panetta e Matteo Maria Quintiliani

Direttore responsabile: Domenico Renato Antonio Panetta

Comitato Scientifico:

Riccardo Cepach (Museo Svevo e Museo Joyce di Trieste), Valeria Della Valle ("Sapienza Università di Roma"), Alessandro Gaudio (ASN in Letteratura italiana contemporanea), Matteo Lefèvre (Università di Roma "Tor Vergata"), Maria Panetta (ASN in Letteratura italiana contemporanea, Linguistica e Filologia italiana, e Critica letteraria e letterature comparate), Italo Pantani ("Sapienza Università di Roma"), Giorgio Patrizi (Università degli Studi del Molise), Ugo Perolino (Università degli Studi "G. d'Annunzio" Chieti-Pescara), Paolo Procaccioli (Università della Tuscia), István Puskás (University of Debrecen), Giuseppe Traina (Università degli Studi di Catania-Sede di Ragusa)

Comitato Editoriale:

Maria Panetta, Sebastiano Triulzi

Rivista telematica open access registrata presso il Tribunale di Roma il 31/12/2014, autorizzazione n. 278
Codice ISSN: 2421-115X - Sito web: www.diacritica.it
Iscrizione ROC: n. 25307 - Codice CINECA: E230730
Editore: Diacritica Edizioni di Anna Oppido – Rappresentante legale: Anna Oppido – P. IVA: 13834691001
Sede legale: via Tembien, 15 – 00199 Roma (RM)
Vicedirettore: Maria Panetta
Redazione: Sandro de Nobile, Davide Esposito, Maria Panetta
Consulenza editoriale: Rossana Cuffaro e Daniele Tonelli (Prontobollo Srl: www.prontobollo.it)
Webmaster: Daniele Buscioni

A Paolo Bonetti

Anno V, fasc. 1 (25), 25 febbraio 2019

a cura di Maria Panetta

Indice

Editoriale

25 numeri per più di 25 lettori, di Maria Panetta…….……..…….. p. 7

Letture critiche…….……..... p. 11

Il lirico sospiro di un istante. L'estetica crociana e i suoi critici, di Michele Lasala…….……...……...…….... p. 13

Abstract: *This text speaks of the aesthetics by Benedetto Croce and highlights its essential points, as "intuition", "expression", "form", "autonomy of art". But the work also speaks about Italian philosophers who have criticized the reflection on the art of Croce, such as Giovanni Gentile, Galvano Della Volpe, Antonio Banfi, Giuseppe Antonio Borgese, Cesare Brandi, Armando Carlini, in a path that interprets art from time to time as desire of the infinite, as knowledge of the world, as a transfiguration of reality or as intuition of God.*

Carabellese versus Croce. Che cosa significa essere filosofi (e idealisti)?, di Antonio Lombardi…….……...…...……... p. 29

Abstract: *The purpose of this article is to reconstruct from a historical and theoretical point of view the controversy that opposed from 1914 the Apulian philosopher Pantaleo Carabellese, founder of an "integral ontologism", in his opinion unique heir of the authentic idealistic tradition of Italy, to Benedetto Croce and to his "absolute historicism". Initially agreeing in affirming the necessary distinction of the Spirit (term to which Carabellese prefers "Conscience") against the actualistic monism, the two thinkers will come to conflict on the "theory of degrees" and on the status of philosophy until the definitive break which will bring Croce to label Carabellesian thought as a "sublime inconclusion" and Carabellese to tear to pieces Croce's historicism as a "humanistic psychologism".*

Croce, la «croce» e il senso della cristianità, di Francesco Postorino…….……...…….……... p. 49

Abstract: *This article tries to compare Croce's absolute historicism, matured in the last century, with the original meaning of Christianity. The goal is to understand whether there are important links between Croce's immanentist approach and the life project initiated by the person who – the Son of man − moves on the border between the Absolute and the time. In this regard, the author tries to interpret the transcendental dimension of the Crocian system and, of course, the transcendence preserved in the dogma of the «Trinity».*

Croce e la catastrofe. Gli scenari apocalittici dei terremoti di Casamicciola e Reggio, di Maria Panetta…….…..…….……... p. 63

Abstract: *The essay analyzes the effect of the trauma of the earthquake of Casamicciola in 1883 on the young Croce and identifies the origin of Croce's interest in the philosophy in the pain of the loss of parents and sister Maria and in the sense of precariousness caused by the event. The author also interprets the feverish activity of the philosopher as a response to the anguish that daily assailed him.*

Da Paolo Bonetti ad Alfonso Musci: due recenti volumi su Croce, di Maria Panetta……..……...……... p. 83

Abstract: *This is the text of the presentation, at the University of Roma Tre, on 29th November 2018, of two recent volumes on Benedetto Croce respectively written by Paolo Bonetti (*Presenza di Croce*, Aras Edizioni 2018), unfortunately recently dead, and Alfonso Musci (*La ricerca del sé. Indagini su Benedetto Croce*, Quodlibet 2018).*

Storia dell'editoria ……..…….…… p. 97

Note su Croce e Gentile curatori delle collane filosofiche per Laterza, di Silvia Valli…..…….……..……... p. 99

Abstract: *This essay analyzes the philosophical series edited by Benedetto Croce and Giovanni Gentile for the publisher Giovanni Laterza in the early 1900s: «Classici della filosofia moderna» and «Filosofi antichi e medievali». The study shows an interesting glimpse of Croce and Gentile as editors, of their ability to coordinate authors, translators and operators involved in the production of books. The emphasis is also on the relationship with Giovanni Laterza, a very important ally in Croce and Gentile's cultural project.*

Contatti ……..……...……... p. 119

Gerenza ……..……...……... p. 121

Editoriale

di Maria Panetta

25 numeri per più di 25 lettori

È tempo di bilanci: come ben sa chi ci segue dal 2015, «Diacritica» ha al proprio attivo, con questo numero, ben 25 uscite.

Sono stati quattro anni molto intensi: di certo, faticosi e laboriosi, ma ci hanno regalato anche più di una soddisfazione.

Con gioia constatiamo che «Diacritica» è, ormai, piuttosto conosciuta, sia al livello accademico sia tra i lettori per passione, e gode di una buona reputazione, tant'è che le richieste di collaborazione – provenienti anche dall'estero – sono in crescente aumento.

Il nostro Comitato Scientifico si è ulteriormente ampliato e comprende, ormai, diverse personalità del mondo universitario ma anche di alcune prestigiose istituzioni culturali italiane. Riteniamo che ciò sia di rilevante importanza per far sì che la letteratura, la filologia, la critica letteraria, la storia dell'editoria, la teoria della traduzione *etc*. non restino appannaggio solo degli specialisti, ma possano dare vita a progetti trasversali che implichino il coinvolgimento e la partecipazione di diversi enti e istituzioni-chiave per la vita sociale del nostro Paese.

«Diacritica» è indicizzata su Italinemo, il portale più noto delle riviste di italianistica, e partecipa, ormai, da tempo alle iniziative del CRIC (Coordinamento Riviste Italiane di Cultura); è stata coinvolta nel "Maggio dei libri" e, nel dicembre scorso, nella Fiera romana dell'editoria "Più libri più liberi".

Da un anno, viene pubblicata da una nuova realtà editoriale, Diacritica Edizioni, che solo nel 2018 ha prodotto 7 libri *open access* e vanta attualmente 8 pubblicazioni scaricabili gratuitamente online (alla URL http://diacritica.it/diacritica-edizioni).

Siamo fieri e orgogliosi della nostra indipendenza, e ben lieti di sostenere il "mercato" delle pubblicazioni *open access*, che a nostro avviso è, e deve essere, il futuro delle pubblicazioni scientifiche.

A «Diacritica» collaborano, ormai, professori universitari, studiosi affermati, nomi noti della critica letteraria, romanzieri, poeti apprezzati e giovani speranze della ricerca italiana; ma la rivista è divenuta anche una fucina di formazione per aspiranti recensori, laureandi promettenti e brillanti laureati. Sulle pagine di «Diacritica» convivono e dialogano, oggi, proficuamente più generazioni di studiosi: di questo risultato siamo particolarmente lieti, perché è dal confronto e dallo scambio tra Maestri e Allievi che, a nostro avviso, scaturisce la linfa più vitale per la ricerca e il progresso degli studi.

Per il 2019 abbiamo in cantiere diversi nuovi progetti e in preparazione altre pubblicazioni: alcune "chiamate alle armi" sono già presenti sulla nostra pagina "Call for Paper".

Il numero di febbraio, come ogni anno, è dedicato a Benedetto Croce: pur nell'entusiasmo per l'alacre attività della rivista, non possiamo, in relazione a questo specifico fascicolo, non introdurre una nota malinconica che riguarda la recente scomparsa di uno degli studiosi più significativi dell'opera crociana, il filosofo Paolo Bonetti, purtroppo venuto a mancare il 28 gennaio scorso[1].

Com'è noto, dopo l'esordio sul «Mondo» pannunziano, Bonetti ha collaborato a varie riviste storiche quali «Critica liberale» e «Italia laica». Nel corso della sua lunga e intensa attività di studioso e docente, ha insegnato Filosofia morale

[1] Al riguardo, cfr. i seguenti link: https://www.corriereadriatico.it/pesaro/fano_paolo_bonetti_spento_80_anni_addio_grande_i9ntellettuale-4261606.html; https://critlib.it/2019/01/29/ricordo-di-un-amico-scomparso-paolo-bonetti-ricerca-scientifica-e-ipocrisia-morale/; https://www.pressreader.com/.

all'Università di Cassino e Bioetica in quella di Urbino; i suoi studi sul liberalismo di sinistra, da Gobetti a Bobbio, e su Croce restano imprescindibili, ma i suoi interessi spaziavano dalla filosofia politica a quella morale, dalla storia alla storia delle idee.

A noi che abbiamo avuto il privilegio di frequentarlo, seppur per breve tempo, resta il ricordo indelebile di una personalità forte e carismatica, di un uomo libero da pregiudizi e condizionamenti. Le sue numerose opere, dall'ancora imprescindibile *Introduzione a Croce* (Roma-Bari, Laterza, 1984) al recente *Presenza di Croce* (Fano, Aras edizioni, 2018), per fortuna, restano; e recano e recheranno sempre testimonianza della sua onestà intellettuale e della sua lucidità, che trovava compiuta espressione in una pregevolissima prosa, limpida e cristallina.

Per commemorarlo, Paolo D'Angelo e Rosalia Peluso stanno già organizzando una fitta *Giornata di studi* che avrà luogo all'Università di Roma Tre il 31 maggio e coinvolgerà vari studiosi e amici stretti.

In attesa di quell'importante occasione di incontro, «Diacritica» oggi gli rende omaggio, dedicando alla sua memoria questo venticinquesimo numero, incentrato su uno – forse, il più importante - dei Suoi autori.

Letture critiche

In questa sezione vengono accolti contributi originali, che delineino e analizzino figure e opere della contemporaneità letteraria o gettino nuova luce su autori, questioni e testi (non solo italiani) già studiati in passato, avvalendosi della bibliografia più recente o ponendo nuovi interrogativi in relazione a diversi ambiti d'indagine: alla ricerca di prospettive di analisi sinora trascurate e di itinerari critici mai battuti, e con un'apertura all'attualità, alla comparatistica e all'interdisciplinarità.

Codici di classificazione disciplinari dei contenuti di questa sezione:
Macrosettori: 10/F, 10/C, 11/C, 14/A
Settori scientifico-disciplinari:

- L-FIL-LET/10: Letteratura italiana
- L-FIL-LET/11: Letteratura italiana contemporanea
- L-FIL-LET/12: Linguistica italiana
- L-FIL-LET/13: Filologia della letteratura italiana
- L-FIL-LET/14: Critica letteraria e letterature comparate

- L-ART/06: Cinema, fotografia e televisione
- L-ART/07: Musicologia e storia della musica

- M-FIL/04: Estetica
- M-FIL/05: Filosofia e teoria dei linguaggi
- M-FIL/06: Storia della filosofia

- SPS/01: Filosofia politica

Il lirico sospiro di un istante. L'estetica crociana e i suoi critici

L'arte come pura intuizione

La pubblicazione nel 1902 dell'*Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale* di Croce sembra segnare emblematicamente la linea di confine fra la fine di una tradizione filosofica e l'inizio di un nuovo orientamento di pensiero, non soltanto nell'ambito strettamente legato alla riflessione sull'arte e sulla bellezza, ma anche più in generale rispetto al modo stesso di intendere e interpretare la realtà.

L'*Estetica* crociana potrebbe essere per tal ragione posta affianco a tutte quelle opere contro cui o con cui si deve prima o poi avere a che fare, come il *Discorso sul metodo* di Descartes, *La Critica della ragion pura* di Kant, *La fenomenologia dello spirito* di Hegel, *Essere e tempo* di Heidegger.

Con la sua *Estetica*, Croce fissava i concetti fondamentali della propria riflessione sull'arte; concetti che avrebbe, però, via via ulteriormente definito nei *Problemi di estetica* (1910), nel *Breviario di estetica* (1913), nell'*Aesthetica in nuce* (1929) e nella *Poesia* (1936). Ma allo stesso tempo offriva già quel «sistema» che sarebbe stato poi ripresentato nella *Logica come scienza dell'oggetto puro* del 1905 e nella *Filosofia della pratica* del 1909.

Croce dimostrava di accettare la concezione tradizionale secondo cui l'arte è invenzione, ma allo stesso tempo rifiutava l'idea per cui l'arte è mera imitazione della realtà. Coloro i quali credevano che l'arte fosse *mimesi* pensavano che essa fosse, sì, una forma di conoscenza, però più grezza rispetto a quella rappresentata dall'intelletto. Ma Croce, dopo aver scollato la storiografia dall'arte, si era convinto che quest'ultima fosse non soltanto invenzione ma anche conoscenza autonoma, distinta rispetto alle altre forme del sapere e validissima quanto quella di natura concettuale. Allora l'estetica, occupandosi dell'attività intuitiva ovvero *espressione*, doveva rappresentare un'attività diversa dalla *logica*, perché in effetti era conoscenza

non già dell'universale ma del *particolare*; doveva, inoltre, essere distinta anche dall'*economica* e dall'*etica*, in quanto non apparteneva alla sfera pratica. L'intuizione era per Croce tutt'uno con l'espressione, perché poteva essere espresso soltanto ciò che era stato simultaneamente intuìto.

Le scuole filosofiche tradizionali (ma anche Hegel e i suoi seguaci) ammettevano una conoscenza iniziale, che era considerata "sensibile" a cui venivano assegnati gli oggetti individuali. Identificando l'arte con la conoscenza dell'individuale, Croce lasciava cadere la teoria filosofica della sensibilità: l'arte è sì conoscenza iniziale diretta, intuizione, ma non presuppone un oggetto o uno stimolo esterno[1].

Fu questa una delle grandi novità di Croce. L'arte non aveva la propria fonte nelle cose mondane, ma sgorgava autonomamente dall'uomo.

È poca cosa, scriveva Croce, il mondo che intuiamo ordinariamente; null'altro che un insieme di luci e colori, a tal punto che, se volessimo raffigurarlo in qualche modo, ne verrebbe fuori «un guazzabuglio». Ma solo a seguito della crescente concentrazione spirituale l'espressione poteva farsi più intensa e padroneggiare il proprio contenuto, per poi offrirlo alla chiara contemplazione. Il punto massimo di questo processo, secondo Croce, era appunto rappresentato dall'*arte*, perfetta coincidenza e unione di intuizione ed espressione. L'arte era così «intuizione *pura*», la dimensione nella quale veniva annullata ogni differenza possibile tra l'immagine e il senso, tra il segno e il significato. Da qui, il carattere *personale* della creazione artistica: «L'intuizione pura», scriverà Croce, «non producendo concetti, non può rappresentare se non la volontà nelle sue manifestazioni, ossia non può rappresentare altro che stati d'animo. E gli stati d'animo sono la passionalità, il sentimento, la personalità, che si trovano in ogni arte e ne determinano il carattere lirico»[2].

L'arte, dunque, non poteva essere intuizione intellettuale, così come voleva Schelling, né logicismo come pensava Hegel, e neppure giudizio quale riflessione

[1] C. A. VIANO, *La filosofia italiana del Novecento*, Bologna, Il Mulino, 2006, p. 11.
[2] B. CROCE, *Breviario di estetica e Aesthetica in nuce*, a cura di G. Galasso, Milano, Adelphi, 1990.

storica, ma *lirica*; un'intuizione che, però, doveva allo stesso tempo calarsi *concretamente* nel mondo, perché «un'immagine non espressa, che non sia parola, canto, disegno, pittura, scultura, architettura, parola per lo meno mormorata tra sé e sé, canto per lo meno risonante nel proprio petto, disegno e colore che si veda in fantasia e colorisca di sé tutta l'anima e l'organismo, è cosa inesistente»[3].

Croce poteva, così, finalmente distaccare l'arte dalla teoria degli stili e dalla tendenza di una qualche storiografia incline ad attribuire etichette e stabilire periodizzazioni. L'arte doveva, piuttosto, essere colta alla sua fonte più pura, alle sue radici più profonde, lì dove soltanto poteva svelare la propria essenza originaria: bellezza e armonia[4]. Essa era, infatti, pura visione e pura intuizione, e l'artista colui che produceva un'immagine. Per tutte queste ragioni, l'arte non poteva essere un semplice fatto fisico né essere mischiata al piacere, e neppure essere qualcosa che avesse a che fare con la morale.

Non poteva essere un fatto fisico, come «certi particolari colori, certe determinate forme di corpi, certi determinati suoni o rapporti di suoni»[5] perché i fatti fisici per Croce non potevano avere nessuna realtà, dal momento che reale era soltanto lo *spirito*, e l'arte apparteneva in effetti alla sfera spirituale. L'oggetto cosiddetto "bello", dal quadro alla poesia, dalla scultura alla melodia, rappresentava, allora, un'estrinsecazione materiale finalizzata semmai alla *comunicazione* del sentimento.

L'arte non poteva, inoltre, essere legata al piacere perché, in quanto intuizione, era contemplazione: «non è artistico il piacere di una bevuta di acqua che disseta, di una passeggiata all'aria aperta che sgranchisce le nostre membra»[6]. Infine, non poteva essere un atto morale o atto pratico, perché «l'intuizione, in quanto atto teorico, è opposta a qualsiasi pratica»[7]. Anche se un'opera d'arte raffigura un'azione moralmente ingiusta e biasimevole o giusta e lodevole, essa in quanto immagine

---

[3] *Ibidem*.
[4] Cfr. S. GIVONE, *Storia dell'estetica*, Roma-Bari, Laterza, 2003.
[5] B. CROCE, *Breviario di estetica*, Bari, Laterza, 1928, IV ed., p. 16.
[6] Ivi, p. 18.
[7] Ivi, p. 21.

artistica «non è né lodevole né riprovevole moralmente»[8], e perciò l'artista era per Croce incolpevole. Intima virtù dell'arte era soltanto l'*idealità*.

Secondo Croce, l'arte «insegue una sintesi a priori che invoca la calma dell'espressione senza perdere il contatto con il sangue e le vene di chi accende uno sguardo ingenuo alle prime luci dell'alba. Così il musicista crea e ricrea le note alimentate dal suono naturale delle onde di *quel* mare […]; il pittore dipinge una sola ispirazione fra le tante che lo assalgono e lo scrittore sente il suo romanzo in un quadro fondato su una irripetibile sensazione»[9]. L'arte, dunque, è sintesi a priori di immagine e sentimento, al punto che non si potrebbe pensare l'una senza l'altro. Cieco sarebbe il sentimento senza la propria immagine e vuota sarebbe l'immagine senza il proprio sentimento. E come sarebbe stato assurdo pensare questi due elementi separati l'uno dall'altro, altrettanto assurdo sarebbe stato concepire distinti la forma e il contenuto[10]. Se così era, allora l'intuizione doveva fare tutt'uno con l'espressione e

Un'espressione propria, se propria, è anche bella, non essendo altro la bellezza che la determinatezza dell'immagine, e perciò dell'espressione […]. L'espressione e la bellezza non sono due concetti, ma uno solo, che è lecito designare con l'uno o l'altro vocabolo sinonimo: la fantasia artistica è sempre corporea, ma non è obesa, sempre vestita di sé medesima e non mai carica di altro od "ornata"[11].

Se l'espressione e la bellezza coincidevano, il brutto era il non saper esprimere, e il non saper esprimere era dovuto al poco sentire. Quanto più un uomo sente, tanto più è artista e *pienamente* potrà esprimersi; così sarà impossibile che esista un

gran poeta che faccia male i versi, gran pittore che non intoni i colori, grande architetto che non armonizzi le linee, gran compositore che non accordi i toni; e, insomma, grande artista, che non si sappia esprimere. Di

[8] *Ibidem*.
[9] F. POSTORINO, *L'altro Croce. Un dialogo con i suoi interpreti*, Milano, Mimesis, 2018, p. 10.
[10] Cfr. B. CROCE, *Breviario di estetica*, op. cit., p. 44.
[11] Ivi, pp. 52-53.

Raffaello è stato detto che sarebbe stato gran pittore, anche se non avesse avuto le mani; ma non già che sarebbe stato gran pittore anche se gli fosse mancato il senso del disegno[12].

Nell'espressione o intuizione «il singolo palpita della vita del tutto, e il tutto è nella vita del singolo»[13] e ogni rappresentazione artistica ha dentro di sé tutto l'universo. È il punto di congiunzione del particolare e dell'universale. «Nella storia ciascuna opera d'arte prende il posto che le spetta, quello e non altro: la ballatetta di Guido Cavalcanti e il sonetto di Cecco Angiolieri, che sembrano il sospiro o il riso di un istante»[14]. Croce era convinto che in ogni accenno di poeta c'era tutto il destino umano, la sofferenza, il dolore, le grandezze; insomma, il dramma dell'esistere. Dare al contenuto del sentimento la forma artistica significava, allora, elevarlo alla totalità. «Ciò che col principio della pura intuizione si prova inconciliabile», scriveva Croce nel *Breviario di estetica*, «non è l'universalità, ma il valore intellettualistico e trascendente dato nell'arte all'universalità, nella forma dell'allegoria o del simbolo, in quella semireligiosa della rivelazione del Dio ascoso, e in quella del giudizio, che, distinguendo e unificando soggetto e predicato, rompe l'incanto dell'arte, e all'idealismo di essa sostituisce il realismo»[15].

Dal particolare all'universale

Mentre Croce andava definendo i punti della propria estetica all'interno della dottrina dei distinti, Gentile giunse a pubblicare *La filosofia dell'arte*[16]. Era il 1930 e l'anno prima Croce aveva dato alle stampe la propria *Aesthetica in nuce*. Gentile in quell'opera tentava non soltanto di offrire la propria concezione estetica, ma anche – attraverso questa – di smantellare e demolire quella crociana. Per il filosofo attualista,

[12] Ivi, p. 49.
[13] Ivi, p. 136.
[14] Ivi, p. 63.
[15] Ivi, 140.
[16] Per ulteriori approfondimenti sulle differenze tra l'estetica di Gentile e quella di Croce, rimandiamo ad A. VEGETTI, *La filosofia dell'arte di Giovanni Gentile*, in «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli studi di Milano», vol. LXV, fascicolo II, maggio-agosto 2012.

l'arte rappresentava un problema necessario e non empirico, come faceva intendere Croce; un problema che il pensiero doveva superare per procedere oltre nello svolgimento della sua stessa vita. Non qualcosa che poteva esserci o non esserci, perché, intesa così, l'arte si sarebbe ridotta a mero fatto storico tra gli altri accadimenti, destinato a essere prima poi inghiottito e quindi annullato nell'eterno divenire della storia. Croce, ammettendo l'autonomia dell'estetica – seguendo la lezione di Vico e di De Sanctis – e sostenendo che la conoscenza intuitiva era distinta da quella logica, dimostrava così di fondare la propria estetica su basi chiaramente *empiriche*, e in effetti per lui l'intuizione-espressione non era un concetto.

Se, come già in Hegel, l'arte era un fare eterno dello spirito, la questione estetica doveva essere posta, per Gentile, al di qua di ogni eventuale *storicità* dell'arte stessa. Quest'ultima doveva essere, infatti, considerata nella propria relazione intrinseca allo spirito, alla sua eterna presenza. Per l'attualista Gentile, il fare artistico era piuttosto da considerarsi come autocoscienza: «l'autocoscienza è coscienza di sé; ma la coscienza di sé è soltanto un lato della dialettica spirituale che si compie nella sintesi della coscienza di sé (tesi) e della coscienza dell'oggetto come altro da sé (antitesi). L'arte, è coscienza di sé»[17]. In altre parole, il soggetto giungeva alla coscienza di sé proprio attraverso il *fare* artistico e l'esperienza estetica suscitava nel soggetto stesso un senso di appartenenza all'universale e non già all'esistenza finita. L'essenza dell'arte, «forma più ingenua e primitiva dell'attività spirituale»[18], era il suo stesso *prodursi*, sia a livello dell'artista che *fa* sia a livello di chi *fruisce*, e la sua vitalità accendeva il desiderio e la ricerca dell'infinito. Allora, il pensiero era *anche* arte, e per questo non era possibile distinguere crocianamente teoria e pratica. Per Gentile l'unità dell'atto era arte diventata finalmente pensiero, mentre l'arte nella sua purezza era qualcosa di *inattuale*, ma non per questo separata dal pensiero. Quest'ultimo doveva, piuttosto, accompagnare la prassi artistica, cioè il prodursi dell'arte, rappresentandone il *contenuto*, anzi «l'astratto contenuto, quale può essere definito sommariamente da chi abbia già innanzi l'opera d'arte, e voglia intendere che cosa

[17] G. GENTILE, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, Pisa, Mariotti, 1916, p. 213.
[18] G. GENTILE, *Introduzione alla filosofia*, Firenze, Sansoni, 1952, II ed., pp. 135-56.

l'artista abbia messo di suo nella sua artistica creazione: e proietta perciò dietro all'opera d'arte quello che egli conosce attraverso di questa»[19].

Il carattere artistico di un'opera aveva, per Gentile, la propria risposta nell'anima che la sentiva dentro di sé come qualcosa di vivo, al punto da far battere «il nostro cuore di quella segreta commozione in cui ferve la nostra stessa vita»[20]. È qui che il soggetto attinge a quella bellezza che sente nel profondo del proprio essere. L'arte, allora, riconduceva alla sorgente più cristallina, cioè all'unità attuale o sempre presente dello spirito. «L'arte», scriveva Gentile nell'*Introduzione alla filosofia*,

> ha un suo mondo, che […] è, come ogni mondo infinito; può essere l'incanto di quei fioretti che imbiancati dal sole si drizzano tutti aperti sullo stelo; può essere la gloria di Colui che tutto muove. In ogni caso, la materia, breve o vasta che paia […], è arte se improntata da un suggello, che è l'anima commossa dell'artista che quella materia accoglie nel suo liquido sentimento. In ogni caso, l'artista, per esser tale, deve ritrarre il pensiero da quanto è estraneo al suo soggetto, e che tenterebbe distrarnelo: deve in quel soggetto, che è il suo stesso soggetto, lui stesso, trovare il suo mondo, l'appagamento infinito della sua infinita natura[21].

Nelle maglie della Storia

Se Gentile vedeva nell'arte un momento dello spirito nel suo percorso verso la pienezza attuale del pensiero, Galvano Della Volpe rifletteva, invece, sulla razionalità e sulla *storicità* dell'esperienza artistica. Nel 1940 Della Volpe pubblicò *Critica dei principi logici*, cui fece seguito, l'anno dopo, *Crisi critica dell'estetica romantica*, lavori in cui tracciava i contorni della propria singolare riflessione sull'arte. In quest'ultima opera, egli criticava – oltre che il romanticismo – le diverse dottrine estetiche apparse sulla scena contemporanea, da Croce a Gentile, da Banfi a Baratono a Carlini e a Bo; ma anche Nietzsche, Heidegger e Jaspers divennero i suoi obiettivi polemici. Croce aveva fatto bene a recuperare la singolarità del sentimento – sulla scia della kantiana *Critica del giudizio* –, ma poi si era smarrito nell'oscura dottrina della cosmicità dell'arte. Di Nietzsche il marxista Della Volpe recuperava l'idea

[19] G. GENTILE, *La filosofia dell'arte*, Firenze, Le Lettere, 2003, p. 122.
[20] Ivi, p. 176.
[21] G. GENTILE, *Introduzione alla filosofia*, op. cit. pp. 135-56.

dell'arte come azione, «passionalità senza "catarsi" o purificazione teologica», ma capiva, al tempo stesso, che era necessario un ritorno a Kant per poter rivitalizzare il ruolo dell'intelletto, cosa che invece Nietzsche, lo scriba del caos, non aveva fatto.

Il problema dell'arte non poteva che implicare quello dell'intelletto e Della Volpe faceva fatica ad accettare l'idea che l'arte fosse svuotata di senso o che la poesia non fosse *intelligenza*[22]. Se era possibile parlare di immaginazione o sensibilità in riferimento a uno storico o a uno scienziato, poteva essere altrettanto legittimo parlare di razionalità e di discorsività in riferimento alla poesia e all'arte in generale. Poiché caratteristica dell'opera poetica era, infatti, la "coerenza", l'arte aveva le proprie radici nella ragione, in virtù della quale il molteplice disgregato trovava una qualche unità, quindi un *significato* che poteva essere in qualche modo espresso e comunicato. Esattamente come accadeva nella scienza e nella storia. Era questa "unità" la *forma* o *idea* dell'arte, e l'artista per poterla raggiungere doveva in effetti ragionare, cioè fare i conti con la realtà.

Ad ogni modo, fu la *Critica del gusto* del 1960 il capolavoro d'estetica di Galvano Della Volpe. Lontano, ormai, dall'idea crociana secondo cui l'arte era soltanto intuizione-espressione, egli era sempre più convinto che l'arte fosse conoscenza del mondo, conoscenza storica della realtà; e per tale ragione essa non poteva trascendere il divenire mondano, ma, al contrario, trovare *dentro* il flusso dell'accadere la propria autentica posizione. L'arte «è conoscenza della realtà in quanto il materiale di cui dispone non è inerte ma è costituito da significati che storicamente vanno via via sedimentandosi in esso: ciò che rende questo materiale non solo adatto a riflettere la storia, ma anche a interrogarla, a coglierne il divenire, a mostrarne la dinamica interna»[23]. L'arte, allora, era in grado di svelare il volto nascosto del reale, quella dinamica che agiva sotto l'epidermide del mondo e che non appariva, invece, agli occhi dello scienziato o comunque del filosofo, perché l'arte era capace di cogliere i nessi sussistenti tra i diversi significati che la realtà, di volta

[22] Cfr. G. DELLA VOLPE, *Discorso poetico e discorso scientifico*, in ID., *Opere*, vol. III, a cura di I. Ambrogio, Roma, Editori Riuniti, 1972-1973.
[23] S. GIVONE, *Storia dell'estetica*, Roma-Bari, Laterza, 2003, p. 148.

in volta, assume nel proprio costante fluire. Anzi, l'arte rendeva il mondo "possibile", e non già perché lo esprimeva, ma in virtù di *come* lo diceva.

Stando così le cose, la distinzione crociana tra l'estetica e le altre forme dello spirito non poteva avere più alcun senso nel pensiero di Della Volpe, perché queste ultime non erano separate dall'arte, ma strettamente intrecciate con essa sino a rappresentare la stoffa su cui essa si dispiegava.

A rivalutare la ragione e a rimetterla nel circuito dell'estetica pensò anche Antonio Banfi. Essendo stato in Germania e avendo conosciuto Simmel, e il neokantismo che là andava sviluppandosi, Banfi leggeva la realtà, anche attraverso il filtro della fenomenologia husserliana, con totale apertura della mente, non ammettendo a priori nessun'idea onnicomprensiva del mondo. Il molteplice, con tutte le proprie articolazioni e le proprie possibilità, richiedeva, piuttosto, un'indagine razionale capace di squarciare i veli delle ottuse metafisiche e così permettere all'uomo di vedere meglio *dentro* la storia e di comprendere così il senso oscuro delle cose. La ragione

> mentre scopre il carattere surrettizio della riduzione di tutto ciò che è ad unità o a sistema, tuttavia avanza la possibilità di individuare "direzioni", prospettive metodologiche, strutture settoriali di senso, sintesi conoscitive, forme organiche entro cui segmenti di realtà di volta in volta si ricompongono ecc. Ciò significa che il rispetto fenomenologico della plurivocità del reale, concepito come dimensione aperta e non predeterminata, corre parallelo alla possibilità di intervenire razionalmente su di esso e prendere posizione[24].

Questo atteggiamento, scevro di ogni "incrostazione metafisica", veniva assunto anche rispetto ai fenomeni che chiamiamo "arte". Attraverso quest'ottica, era possibile svuotare di senso ogni aprioristica definizione dell'arte, come Croce aveva fatto identificandola con l'intuizione o l'espressione. E, così, porsi il problema di che cosa *fosse* l'arte era altrettanto sbagliato: una domanda come questa apparteneva alla metafisica e presupponeva una risposta che congelasse e fossilizzasse una volta per

[24] Ivi, pp. 150-51.

tutte l'arte in un concetto assoluto. Un pensiero, questo, che avrebbe trovato una corrispondenza in Luciano Anceschi, la cui estetica proprio da quella banfiana mosse i propri passi.

«Il sapere filosofico», scriveva comunque Banfi, «non è sapere assoluto in quanto sia tale di fronte al sapere empirico e relativo, ma in quanto è l'integrazione teoretica di quest'ultimo. Esso ne elimina tutti gli elementi extrateoretici – pratici e valutativi – e fa sì che il suo contenuto traluca di verità: trasforma la dogmatica impostazione dei problemi in una problematica veramente speculativa»[25].

Contro l'autonomia dell'arte sbandierata da Croce, quale stendardo della nuova estetica, Banfi sottolineava piuttosto l'*eteronomia* dell'arte stessa, mettendo in evidenza le molteplici correlazioni che l'esperienza estetica instaura concretamente con le altre forme dell'esistenza. L'arte era qualcosa di *vivente* e irriducibile, pertanto, a ogni schema precostituito, e doveva essere colta in tutte le sue manifestazioni imprevedibili. Manifestazioni che Banfi voleva *problematizzare*.

> L'estetica filosofica, come sapere che corrisponde ad un'impostazione teoreticamente pura, ha per presupposto la totalità dell'esperienza estetica nella ricchezza infinita dei suoi aspetti, dei suoi piani, dei sui rapporti, dei suoi valori. Essa non mira a definirla per rispetto a una sua assoluta realtà o idealità – il che la oscurerebbe o mutilerebbe – ma a ordinarla e integrarla in funzione di un principio e legge trascendentale che, fondando la continuità della tensione tra ideale e reale nell'esperienza estetica, rappresenti l'unità organica e dinamica dei suoi rapporti costitutivi[26].

Il visibile e il simbolico

Insofferente all'idea crociana dell'arte come intuizione-espressione fu anche Giuseppe Antonio Borgese. Nel 1934 egli pubblicava *Poetica dell'unità*, con la quale cristallizzava i concetti fondativi della propria riflessione estetica. Borgese aveva condotto contro Croce una "guerra estetica dei trent'anni", come amava dire, avendo cominciato a polemizzare col filosofo abruzzese già nel 1908 nella memoria

[25] A. BANFI, *Problemi di un'estetica filosofica*, Milano-Firenze, Parenti, 1961, pp. 303-309.
[26] *Ibidem*.

Personalità e stile, i cui pensieri ancora grezzi trovarono, però, maggiore rifinitura in uno scritto di qualche tempo dopo: *Figurazione e trasfigurazione* (1926). Borgese s'interrogava sull'ispirazione dell'artista, scrivendo che essa doveva essere «un'interiore figurazione commossa e doppiamente commossa; per l'approvazione veemente dell'artista alla visione che gli s'è manifestata all'interno, e per il turbamento in cui lo pone la necessità irresistibile di manifestarla all'esterno, di estrinsecarla o, come esattamente è detto, di esprimerla da sé»[27].

Ma l'intuizione così definita doveva essere la prima tappa di un percorso più articolato quale era il processo dell'arte. All'intuizione doveva, allora, seguire un secondo momento, quello della tecnica o del lavoro artistico, che aveva in sostanza la funzione di giustificare la visione. Solo così l'immagine, nata dall'ispirazione dell'artista, poteva trovare una qualche raffigurazione, quasi come per necessità. Questa immagine raffigurata, però, non duplicava il mondo, anzi: essa incarnava una verità ulteriore e superiore alla stessa realtà di fatto. Era questa la teoria della "doppia somiglianza", espressione con la quale Borgese racchiudeva mirabilmente il senso dell'opera d'arte, la quale, se da un lato assomigliava al modello *reale*, dall'altro lato assomigliava anche a un modello non reale, *ideale*. «Una natura purificata», scriveva Borgese,

> redenta, affrancata dalla corruzione e dalla morte, una natura graziata, trasfigurata come se fosse risorta in gloria: questo è il mondo dell'ispirazione e dell'opera d'arte. E il progresso dell'arte consiste, oltre tutto, in una progressiva redenzione e spiritualizzazione della realtà, sicché anche elementi di essa, che prima parvero prosaici e triviali o brutti, e in ogni modo immeritevoli di grazia estetica, vengono via via, da una luce sempre più penetrante, giustificati e redenti[28].

Tutte le opere d'arte, per Borgese, erano «frammenti maggiori o minori di un'unica opera d'arte, o se vogliamo, capolavoro, ma necessariamente incompiuto e

[27] G. A. BORGESE, *Poetica dell'unità*, Milano, Treves, 1934, p. 150.
[28] Ivi, p. 171.

imperfetto: che è poi la storia estetica del genere umano»[29]. Borgese, allora, scioglieva finalmente l'identità di intuizione ed espressione di Croce per fare della prima un'ispirazione e della seconda una forma di *comunicazione*: la prima e la seconda tappa del processo artistico. L'una, tutta mentale; l'altra, meramente tecnica.

Ridava importanza ai mezzi espressivi anche il napoletano Alfredo Gargiulo. Già nel 1902 egli manifestava una certa riluttanza nei riguardi dell'estetica crociana e in opere come *I mezzi di espressione* e *La conoscenza immediata* fissava le coordinate essenziali della propria riflessione sull'arte. Gargiulo non riusciva ad accettare l'identificazione operata da Croce tra arte e conoscenza intuitiva né sopportava l'idea di negare le specificità tecniche delle diverse arti. Egli credeva, piuttosto, che l'intuizione artistica fosse l'attività in cui si poteva superare la passività dell'oggetto naturale per adattarlo agli scopi dell'espressione. E tutto questo non senza l'ausilio dei mezzi tecnici espressivi. Gargiulo sviluppava, così, un'estetica dei generi artistici fondata su una nuova concezione dell'intuizione, dove era possibile distinguere tra intuizione *ordinaria*, che era facoltà ricettiva o passiva, e intuizione *artistica*, in cui lo spirito operava attivamente trasformando il contenuto materiale in *rappresentazione* attraverso l'espressione. Il recupero del pensiero estetico di Kant portava Gargiulo sempre più lontano da Croce e gli permetteva di elaborare un'idea di creazione artistica quale sintesi tra materia e contenuto; sintesi che il soggetto operava attivamente sui dati della realtà naturale.

«Nobiltà dell'arte: fa quel che natura non può fare», egli scriveva,

> *Taglia* nel reale, in modo da ottenere *unità, dominio*. Domina quanto di più può il dato sensibile, il senso (e queste teorie dei mezzi espressivi aiutano moltissimo al raffinamento del gusto in questo significato). La natura è insieme architettura, scultura, pittura, poesia, musica; eppure niente di tutto ciò. L'attività estetica dell'uomo estrae da essa le forme cui essa sembra aspirare, e che non può raggiungere per la molteplicità e l'interferenza delle materie; giacché quelle forme non possono attuarsi che in una sola e determinata materia. La bellezza nasce a costo di questa limitazione. Il bello di natura è inquinato sempre[30].

[29] Ivi, p. 173.
[30] A. GARGIULO, *Scritti di estetica*, Firenze, Le Monnier, 1952, pp. 70-88.

Anche Luigi Pareyson, come Gargiulo, concepiva l'arte innanzitutto come un *fare*, anzi, come un *formare*. La formazione di un'opera d'arte, egli sosteneva, non era altro, infatti, che formazione di una particolare materia, e distinguere la materia dall'opera avrebbe significato «dissociare l'opera da se stessa e la forma da se stessa»[31]. Fare un'opera equivaleva a realizzare qualcosa che avesse esistenza fisica, materiale; e l'estrinsecazione fisica rappresentava, perciò, un «aspetto necessario, costitutivo e insopprimibile dell'arte»[32] e non qualcosa che riguardava soltanto la comunicazione. Evidenti le distanze da Croce.

Sulla stessa linea d'onda di Borgese e Gargiulo si svolgeva, inoltre, la riflessione di Cesare Brandi. Critico d'arte tra i più originali, Brandi cercò di offrire la propria visione estetica in diversi lavori, tra cui *Morandi* (1941), *Elicona* (1945), *Segno e immagine* (1960), *Teoria del restauro* (1963), *Le due vie* (1966), *Teoria generale della critica* (1974). In quest'ultima opera egli superava l'idealismo crociano e riprendeva lo schematismo kantiano attraversando la teoria del puro visibilismo. L'arte si liberava dell'identità di intuizione ed espressione e il processo artistico si distingueva in due momenti: la costituzione d'oggetto e la formulazione d'immagine. Secondo Brandi, l'artista operava sull'oggetto compiendo delle scelte, accentuandone alcuni aspetti e trascurandone altri. Così, la funzionalità, caratteristica propria dell'oggetto d'uso, veniva gradualmente a perdersi e l'artista percepiva particolari rapporti spaziali, luminosi. Nasceva, così, un'immagine che aveva perduto quasi del tutto il rapporto con il dato reale, perché costruire artisticamente un oggetto significava isolarlo dalle serie spaziali e temporali entro le quali era incastonato; considerarlo, in altri termini, al di fuori delle connessioni con l'esistenza e sottoporlo a una vera e propria *epoché*, in quanto la realtà dell'oggetto era messa "tra parentesi". Evidenti, nell'estetica di Brandi, le influenze della fenomenologia di Husserl.

[31] Cfr. L. PAREYSON, *Teoria dell'arte*, Milano, Marzorati, 1965.
[32] *Ibidem*.

Dall'immanenza alla trascendenza

Da Croce a Della Volpe, da Gentile a Banfi l'arte si era sempre mossa, a ben vedere, dalla testa dell'uomo all'esteriorità del mondo, rimanendo così entro i confini della sola esperienza storica, anche se già con Borgese, Gargiulo e Brandi essa in qualche modo si sganciava dal dato visibile per trasfigurarsi e farsi simbolo. Ma fu con Armando Carlini che l'attività artistica cambiava radicalmente direzione, muovendosi dalla spiritualità umana a quella della trascendenza di Dio.

Nel 1934 Carlini pubblicava *La religiosità dell'arte e della filosofia*, una raccolta di scritti che egli aveva già elaborato e dato alle stampe negli anni precedenti. L'opera veniva divisa in due parti e si concludeva con un'appendice. L'asse portante dell'intera opera era il ripensamento del problema religioso all'interno dell'attualismo gentiliano, da cui poteva emergere il complesso problema del rapporto tra l'uomo e Dio, o meglio: il rapporto tra il principio *psicologico* dell'autocoscienza umana, quale atto dello spirito, e il Trascendente, inteso come *spiritualità pura*, principio *teologico*. Nella prima parte dell'opera, dedicata alla religiosità dell'arte, Carlini si soffermava sul concetto di "autocoscienza", sostenendo che essa non era un contenuto empirico né un principio metafisico, bensì un *principio dell'esperienza*; e richiamava alla mente l'*Estetica trascendentale* di Kant, perché era proprio nella *Critica della ragion pura* che veniva delineata la funzione *trascendentale* dello spirito, cioè la facoltà di rendere possibile ciò che chiamiamo "mondo".

Sulla base di questi principi, Carlini poteva leggere e criticare l'estetica crociana, partendo dalla messa in discussione del significato dato da Croce all'intuizione. Per Croce l'intuizione era forma "aurorale" della conoscenza o "il primo grado dell'attività conoscitiva". Ma un'attività conoscitiva, osservava Carlini, non poteva che orientarsi verso la realtà come oggetto di esperienza. Questa forma aurorale della conoscenza doveva essere pensata, invece, per Carlini, soltanto come "intuizione di sé", visto che si svolgeva nell'intimità trascendentale.

Ma ciò che Carlini non riusciva in nessun modo ad accettare dell'estetica crociana era la mancanza in essa di un principio teologico. Croce si era accontentato di quella dialettica dei distinti e così, a suo giudizio, impoveriva il senso di interiorità del principio spirituale; «quel senso d'interiorità che, mentre pone il principio propriamente estetico dell'opera d'arte, genera anche il problema della sua religiosità col generare la necessità di un principio teologico»[33].

Questo principio teologico era fondamentale, invece, perché riusciva a staccare l'uomo dal suo rapporto con l'esteriorità mondana e a far di lui problema a se stesso. Ripiegandosi su di sé, l'uomo poteva capire che il senso della sua esistenza doveva risiedere altrove, perché l'autocoscienza non riusciva a spiegare la sua stessa essenza. Ma un uomo legato alla mondanità finiva per non vedere il Trascendente, cadendo così nell'errore di credere che la realtà è *tutta* Storia. Il principio teologico era proprio quello che spiegava l'atto della coscienza e allo stesso tempo il ripiegamento dello spirito su se stesso.

«Le forme crociane», scriveva Carlini,

> si avvicendano e compongono, in circolarità o in linea progressiva, ma sempre nel contenuto: non si spiegano quasi mai su se stesse, a generare il problema di se stesse. Manca il principio teologico nella filosofia crociana, il principio della Ragion pura, perché, in fine, confusa la fase psicologica dello spirito con quella mondana, lo spirito non riesce neppure a porsi come sensibilità pura, come interna esteticità[34].

E l'esteticità era per Carlini la pura sensibilità la quale non era altro che l'autocoscienza umana nella sua "trascendentalità"; atto, cioè, di una coscienza capace di sentire se stessa. E nel sentire se stessa avvertiva l'esigenza di superarsi, perché solo in Dio poteva trovare la propria pienezza.

L'arte, intesa come pura esteticità, era, così, il luogo dove l'io, lo spirito, l'uomo, sentiva se stesso, ma nello stesso tempo capiva di dipendere da qualcos'altro,

[33] A. CARLINI, *La religiosità dell'arte e della filosofia*, Firenze, Sansoni, 1934, p. 60.
[34] Ivi, p. 61.

di avere origine in una spiritualità pura trascendente, tale da superare l'esteriorità mondana ma anche l'interiorità umana. E questa spiritualità pura coincideva con il Dio cristiano della Creazione; la sola vera realtà in grado di conferire senso a tutto l'esistente, e di rivestire di valore e significato ogni opera poetica, ogni espressione, ogni intuizione; ma anche ogni «sospiro o riso di un istante».

Michele Lasala

Parole-chiave: Arte; Croce; Estetica.

Carabellese versus *Croce*
Che cosa significa essere filosofi (e idealisti)?

L'ontocoscienzialismo come alternativa all'egemonia hegelista: Carabellese tra gli idealisti

Forse l'aspetto più interessante della figura del filosofo pugliese Pantaleo Carabellese (Molfetta, 1877-Genova, 1948) consiste nel fatto che egli volle, almeno nelle intenzioni, presentare se stesso come un alacre (e talvolta acre) critico dell'Idealismo, al fine di essere *più* idealista – o, meglio, più autenticamente tale – di coloro che nel tempo in cui operò potevano considerarsi i veri e propri dioscuri dell'Idealismo europeo, ovvero Croce e Gentile[1]: «hegelismo o neohegelismo non vuol dire idealismo, e tanto meno vuol dire idealismo italiano»[2].

Ai margini del dibattito istituzionale, perché inizialmente dedito perlopiù all'insegnamento nei ginnasi e nei licei (attività che sospese nel '15-18, rallentando anche quella puramente speculativa[3], quando si arruolò forse volontariamente, visto il suo accentuato patriottismo, per andare al fronte e combattere ben quattro campagne militari[4]), Carabellese rimase nell'oscurità per lungo tempo[5]: solo nel 1930 prese il

[1] Che essi avessero, anche rispetto ad autorevolissime figure di idealisti d'oltralpe, un ruolo preminente è testimoniato, ad esempio, dal fatto che Robin George Collingwood (tra i pochi superstiti della gloriosa tradizione idealistica britannica ottocentesca, nella fase che contraddistinse la sua decadenza in concomitanza alla nascente filosofia analitica) si rifacesse esplicitamente a Croce e Gentile, importandone e rielaborandone le dottrine. Cfr. J. CONNELLY, *Collingwood, Gentile and Italian Neo-Idealism in Britain*, in *Thought Thinking. The Philosophy of Giovanni Gentile*, a cura di B. Haddock e J. Wakefield, Exeter, Imprint Academic, 2015, pp. 205-34. Lo stesso Carabellese, inoltre, fa notare come sia Friedrich Ueberweg sia Léon Brunschvicg, pur ignorando nelle loro ricostruzioni storiche i grandi nomi della tradizione filosofica italiana, riservino una menzione speciale proprio ai neohegelisti, meritevoli addirittura di averne creata per la prima volta una. Cfr. P. CARABELLESE, *L'idealismo italiano. Saggio storico-critico* (1938), II ed. con aggiunte, Roma, Edizioni Italiane, 1946, pp. 84-85.

[2] Ivi, p. vii.

[3] Ne è testimonianza proprio una lettera scritta a Croce il 6 aprile del 1922 a Bisceglie, in cui il Molfettese (in questo periodo ricoprente il ruolo di ispettore scolastico) dichiara che sin dal 1915 non gli è mai riuscito di mettersi al lavoro assiduamente.

[4] Cfr. S. SAPORA, *Tra gnoseologia e ontologia. Il problema di Dio in Pantaleo Carabellese*, Canterano (RM), Aracne, 2018, pp. 343 e sgg.

[5] L'oscurità in cui egli rimase fu, peraltro, anche conseguenza di un'altra, di diverso tipo: quella del suo

posto di Gentile sulla cattedra di Storia della filosofia a Roma, dove insegnò anche Teoretica fino all'anno della sua morte (avvenuta mentre era in vacanza in Liguria). Era proprio in quegli ultimi anni che stava mettendo a punto il suo sistema di metafisica, fino alla metà degli anni Quaranta solo "preparato" in scritti che egli stesso giudicava appartenenti alla fase "critica" del proprio pensiero, il cui inizio può farsi risalire alla pubblicazione della *Coscienza morale* (1914-15), in cui sono contenute le prime esplicite polemiche con la filosofia di Croce, poi ulteriormente sviluppate ed esasperate in quelle che, forse, sono le sue opere più celebri, il «gramo volumetto»[6] in cui è esposta la *Critica del concreto* (1921), *Che cos'è la filosofia?* (1921) e *Il problema teologico come filosofia* (1931).

Prima ancora, nella fase cosiddetta "precritica", almeno fino allo scritto *L'essere e il problema religioso* (1914), luogo della «scoperta del concreto»[7] avvenuta dopo un quindicennio di «ingenuità filosofica» in cui «i problemi si inseguivano come insoddisfatti»[8], Carabellese ancora condivideva con il neohegelismo (e con il fenomenismo coscienzialista del suo maestro Bernardino Varisco) ciò che successivamente lo avrebbe convinto dell'assoluta distanza di Croce e Gentile dall'essenza del vero Idealismo, per sua natura *italiano* e *oggettivo*: l'affermazione del Soggetto Universale come «la somma realtà»[9], dogmatica e inconsapevolmente empirista dottrina mutuata dall'equivoco Idealismo tedesco, intrinsecamente ed erroneamente *soggettivistico* (Hegel compreso). Il peccato originale di questa corrente era stato quello di aver frainteso la lezione kantiana, "egoizzando" il trascendentale e rendendolo, così, un super-soggetto svuotato della pienezza d'essere: lo Spirito assoluto o il puro Atto. L'Idealismo attuale, soprattutto, ma come vedremo

---

linguaggio, a detta di molti astruso se non in alcuni punti incomprensibile. Di ciò egli si fece sempre un cruccio, considerandolo un pretesto degli avversari per cassare senza troppe remore il suo ontologismo critico. Cfr. P. CARABELLESE, *La coscienza* [1944], in *Filosofi italiani contemporanei*, II ed. accresciuta, a cura di M. F. Sciacca, Milano, Marzorati, 1946, p. 206: «L'oscurità, pretesa o vera che sia, è il mezzo quasi unico con cui i filosofi mi combattono, o meglio è il pretesto con cui la loro coscienza pigra continua a professare gli errori, che io dimostro tali».

[6] P. CARABELLESE, *Critica del Concreto*, III ed. riveduta e ampliata, Firenze, Sansoni, 1948, p. xiv.

[7] P. CARABELLESE, *La coscienza*, op. cit., p. 206.

[8] P. CARABELLESE, *Critica del Concreto*, op. cit., p. xxiii.

[9] Ivi, p. 150. Cfr. anche F. VALORI, *Saggio introduttivo*, in P. CARABELLESE, *L'essere e la sua manifestazione*, Parte seconda: *Io*, Perugia, Edizioni Scientifiche Italiane, 1998, pp. 16-28.

anche lo storicismo crociano, seppure in guisa minore, secondo Carabellese non avrebbero fatto che vestirsi alla moda straniera[10] – egli, infatti, li accusava di *mimetismo* –, riproponendo in forma semplificata l'errore tedesco e tradendo così la specificità filosofica della patria. L'oggettività dell'essere di coscienza, a cui l'Italia di Bruno, Campanella, Vico, Rosmini, Mazzini aveva da sempre prestato fede, finiva per venir risucchiata nel vuoto di un soggettivismo autoreferenziale[11].

> Dimostrare che l'oggetto, per rigirarlo che si faccia come puro oggetto, riguarderà sempre in qualche modo il soggetto (cosa che noi non poniamo più neppure in discussione), non è dimostrare che l'oggetto sia *posto* dal soggetto. Il realismo con altrettanta ragione potrebbe dire che il soggetto è posto dall'oggetto. Il nesso dell'uno con l'altro non importa che uno faccia l'altro, o, se ciò importa, non ci dice quale dei due sia l'agente e quale l'atto[12].

In tale netta avvertenza speculativa si precisava l'*ontologismo critico*, a tal ragione valorizzato soprattutto sul versante neoscolastico, che in esso vedeva un possibile argine alla divinizzazione dell'atto gentiliano, a «Dio posto come Io assoluto»[13]: esso insegna che i «due mondi» della soggettività e dell'oggettività richiedono, sì, «un mondo solo, che […] è *essere concreto della coscienza*»[14], di cui

---

[10] Cfr. in proposito A. LOMBARDI, *Una via italiana alla metafisica? Dall'ontologismo al neoparmenidismo*, in «Quaestio. Annuario di storia della metafisica», 18 (prossimo alla pubblicazione).

[11] P. CARABELLESE, *Critica del concreto*, op. cit., p. 112: «Io credo che il merito del cosiddetto idealismo attuale che in Italia il Gentile sta affermando con tanto calore, sia proprio questo di far sentire il vuoto, cui si giunge sviluppando logicamente la dialettica hegeliana».

[12] P. CARABELLESE, *Critica del concreto*, op. cit., p. 81. Contro questa interpretazione in senso "tetico" dell'atto gentiliano, per cui esso creerebbe letteralmente il proprio oggetto, si sono levati tanto Bontadini (in numerose occasioni) quanto di recente sulle sue orme Marco Berlanda (M. BERLANDA, *Gentile e l'ipoteca kantiana*, Milano, Vita e Pensiero, 2007), per i quali «certo esiste un ideal momento in cui la lotta contro il realismo porta l'idealismo al significato in cui il Carabellese lo ferma» (G. BONTADINI, *Osservazioni sull'ontologismo critico di P. Carabellese* [1940], in ID., *Dall'attualismo al problematicismo*, Milano, Vita e Pensiero, 1996, p. 180), ma nel suo sviluppo e autocorrezione dialettici la creazione a cui esso si richiama solamente «designa, in modo enfatico, la concezione del conoscere contraria a quello che lo presenta come recettività» (G. BONTADINI, *Gentile e la metafisica*, in *Enciclopedia 76-77. Il pensiero di Giovanni Gentile*, Vol. I, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1977, p. 110). È pur vero, però, che talvolta Gentile, nella sua esplicitezza, sembra ben prestare il fianco alle critiche carabellesiane, come quando afferma che «il soggetto è l'attività originaria che pone l'oggetto» (G. GENTILE, *La filosofia di Marx* [1899], Firenze, Sansoni, 1955, p. 86). Ne ho parlato diffusamente nel mio *Una via italiana alla metafisica? …*, art. cit. (in via di pubblicazione).

[13] P. CARABELLESE, *Critica del concreto*, op. cit., p. 58.

[14] Ivi, p. 89.

la prima è individuazione molteplice (nei singoli soggetti) dell'unità dell'Oggetto; ma anche che, appunto per questo, tal "mondo" non può essere schiacciato, come Croce e Gentile farebbero, su uno solo dei suoi due aspetti, la soggettività. Da qui la declinazione in senso "ecologico" della coscienza come *coscienza ambientale*, che in sé ricomprende entrambe le dimensioni (da Carabellese denominate *distinti*, prendendo a prestito il lessico crociano): «per coscienza così si intende – e non può non intendersi – ciò che è assolutamente insorpassabile»[15] e «l'ambiente, appunto perché coscienza, richiede ed ha un oggetto che è il *suo principio*, e dei soggetti che sono i suoi *termini*»[16]. "Principio attivo" il primo, "potenze agenti" i secondi, ovvero, come ha scritto Giovanni Cera, «L'*Oggetto è ciò che fa essere me e gli altri, ciò che, pur realizzato in me, è oltre di me, idealmente, e nella stessa maniera, in tutti. […] Lo stesso Dio [come] oggettività che si riscopre in ogni atto soggettivo*»[17].

È forse questa la dottrina più caratteristica del Carabellese, se non altro quella che ha conosciuto i maggiori sviluppi anche dopo la sua dipartita (pensiamo soprattutto a Semerari e a Moretti-Costanzi[18]) e a cui nella fase matura del suo pensiero egli stesso affibbiò l'etichetta di *ontocoscienzialismo*, onde non indurre a conferire maggior enfasi né al momento ontologico né a quello coscienziale: «*l'essere è tale che consente e richiede la coscienza, e la coscienza è tale che consente e richiede l'essere*»[19].

Alcuni studiosi hanno indicato nel 1940 una data di svolta nella storia della critica del pensiero carabellesiano, che a partire da quell'anno fu oggetto di un crescente interesse, procurandosi oltre agli elogi anche parecchie obiezioni: la seconda sessione del *XIV Congresso nazionale di filosofia* venne dedicata all'ontologismo critico e ivi Gustavo Bontadini si cimentò in un'analisi che, se per un

---

[15] Ivi, p. 105.
[16] P. CARABELLESE, *La coscienza*, op. cit., p. 210.
[17] G. CERA, *Sul rapporto oggetto-soggetto nell'ontologismo di Carabellese*, in *Pantaleo Carabellese e il "tarlo del filosofare"*, presentazione di B. Finocchiaro, Bari, Dedalo, 1979, p. 148.
[18] R. PAGLIARANI, *Considerazioni su alcune interpretazioni e sviluppi dell'ontologismo critico di Pantaleo Carabellese*, in ID., *Pantaleo Carabellese filosofo della coscienza concreta*, Ravenna, Edizioni del Girasole, 1979, pp. 85-89.
[19] P. CARABELLESE, *L'essere e la sua manifestazione*, Parte prima: *La dialettica delle forme*, Perugia, Edizioni Scientifiche Italiane, 2003, p. 68.

verso ammirava nel Molfettese un ripristinatore dell'intimità reciproca di essere e pensare (idealrealismo), per un altro difendeva Gentile dall'accusa di gnoseologismo, qui nel senso postkantiano dell'affermazione del solo spirito a discapito dell'essere, e denunciava la presupposizione della trascendenza nella metafisica carabellesiana[20].

Nel 1948, in occasione del *XV Congresso*, sarebbe stato Guido Calogero a commemorare l'appena scomparso Carabellese[21], protagonista di una stagione filosofica che ormai era in procinto di chiudersi, e destinato dopo questa breve parentesi luminosa, giunta verso il termine della sua vita, a ritornare nell'ombra[22]. Eppure anche prima, sin dai tempi della sua tesi di laurea dedicata a Rosmini (1905), aveva saputo attirarsi la stima di maestri e colleghi, tra cui lo stesso Benedetto Croce, con cui intrattenne per ventitré anni un dialogo epistolare (e non solo) ben documentato nell'appendice a un recente studio di Stefania Sapora di cui conserviamo, però, soltanto le missive inviate da Carabellese all'illustre pensatore[23].

Carabellese, che si considerava l'unico vero idealista (e perciò, filosoficamente, l'unico superstite novecentesco della verace tradizione italica), è stato, assieme a pochi altri, uno di quei pensatori che seppero inserirsi, sia pur indirettamente, in maniera originale e non alla stregua di meri epigoni, nella *querelle* tra Storicismo assoluto e Attualismo cominciata con il *j'accuse* di Croce del 1913 sulle pagine della «Voce»[24]. Uno di quegli "altri" fu il già menzionato Bontadini, che prese esplicitamente le difese di Gentile al termine della polemica tra i due, nel 1924, guadagnandosi la stima dell'allora uscente Ministro della Pubblica Istruzione: anticipando in certo modo le posizioni che poi sarebbero state proprie di Scaravelli e

---

[20] Cfr. G. BONTADINI, *Osservazioni sull'ontologismo critico di P. Carabellese*, op. cit., e A. LOMBARDI, *L'ontologismo "incompleto" di Pantaleo Carabellese*, in ID., *Il volto epistemico della filosofia italiana. La Neoclassica di Gustavo Bontadini*, Vigonza (PD), animAMundi, 2018, pp. 322-31.

[21] Cfr. G. CALOGERO, *L'esperienza speculativa di Pantaleo Carabellese*, Commemorazione, in Atti del XV Congresso Nazionale di filosofia tenutosi a Messina dal 24 al 29 settembre 1948.

[22] Scrive Silvano Buscaroli che «In fondo, se la di lui emarginazione fu tentata, già vivente, non è da meravigliarsi che siffatta operazione possa accentuarsi *post mortem*; anche se la lontananza dovrebbe decantare i giochi delle scuole» (S. BUSCAROLI, *La rilevanza perenne di Carabellese nell'ascesi di coscienza, in rapporto al pensiero europeo*, in *Pantaleo Carabellese, il "tarlo del filosofare"*, op. cit., p. 189).

[23] Cfr. S. SAPORA, *Un carteggio monco: le lettere di Carabellese a Croce (1908-1931)*, in EAD., *Tra gnoseologia e ontologia*, op. cit., pp. 329-82.

[24] Cfr. *Croce e Gentile. La polemica sull'idealismo*, a cura di P. Di Giovanni, Firenze, Le Lettere, 2013.

in quegli ultimi anni di Visentin[25], il Milanese era dell'idea che, non divergendo i due idealismi su nulla di essenziale (e soprattutto non sulla *vexata quaestio* della distinzione e del misticismo), «*la polemica sarebbe vinta dal Gentile, in quanto il Croce avrebbe il torto di averla incominciata*»[26].

Il più anziano Carabellese, invece, si trovò ben prima ad argomentare in favore di tesi senz'altro più affini a quelle del filosofo di adozione napoletana, e per giunta per la ragione opposta rispetto a quella di Bontadini: per il Molfettese, infatti, pur incontrandosi sul terreno della reciproca adesione al soggettivismo tedesco perfezionato da Spaventa, i due sedicenti neoidealisti mantenevano delle differenze di peso, e Croce veniva in certa qual misura "salvato", al punto da mutuarne alcuni lemmi e concetti, per il valore che assegnava alla realtà dei distinti all'interno del circolo spirituale.

Esigenze della distinzione e sue difficoltà: Croce e Carabellese a confronto

Carabellese conobbe Croce di persona, probabilmente a Napoli per intercessione del suo maestro Giuseppe De Blasiis (con cui prese la prima laurea in Lettere), amico di don Benedetto; e con lui ebbe un lungo confronto sia dal vivo sia, come già detto, tramite corrispondenza.

È dell'11 ottobre 1908 la prima lettera inviata dal pugliese trentunenne all'autorevole filosofo, accompagnata da due copie della pubblicazione della sua tesi di laurea su *La teoria della percezione intellettiva in A. Rosmini*: in essa Carabellese

[25] Sebbene chi scrive non ne condivida i presupposti di fondo, nel *Neoparmenidismo italiano* Mauro Visentin argomenta in maniera molto convincente a favore di una distanza solo psicologico-esistenziale tra Croce e Gentile, rinvenendone altresì una sostanziale convergenza dottrinale nella «perfetta e compiuta coincidenza di realtà e valore» e nella conseguente irrealtà di qualsiasi disvalore, che di fatto in entrambi viene a significare l'identificazione del vero/buono con ciò che è *presente*/*contemporaneo* (nel caso di Croce) o *attuale* (nel caso di Gentile). Cfr. M. VISENTIN, *Il neoparmenidismo italiano*, I: *Le premesse storiche: Croce e Gentile*, Napoli, Bibliopolis, 2005, pp. 67 e sgg. Come vedremo, lo stesso Carabellese giungerà a dover riconoscere l'inconsapevole riporto del crocianesimo all'Attualismo, pur avendo inizialmente messo in luce motivi di reale discrimine.

[26] G. BONTADINI, *Le polemiche dell'attualismo*, in ID., *Dall'attualismo al problematicismo*, op. cit., p. 15.

esprime il desiderio di una recensione su «La Critica», che in effetti ci sarà e recherà la firma di Gentile[27].

Da un punto di vista teoretico, Giuseppe Brescia ha sottolineato che quella di Carabellese nei confronti di Croce fu una «singolare fedeltà infedele, che è pur tipica dei filosofi (e grandi)»[28], che trovava i suoi più notevoli punti di armonia nella concezione non irreversibile né ineluttabile della storia, nell'anti-praxismo e anti-economicismo, nell'incidenza di Kant e Mazzini[29]; dal punto di vista umano, invece, ne ha messo in evidenza il comune «antiopportunismo e antiprofessorismo»[30], che senz'altro li oppose entrambi al "settarismo" accademico di Gentile.

Pur cogliendo degli aspetti importanti e stemperando giustamente il giudizio di «alcuni sprovveduti o maldisposti letterati» che avrebbero imputato a Croce un'«*acre stroncatura*»[31] del pensiero di Carabellese, Brescia calca un po' la mano circa la concordia tra i due, che per ragioni di non poco conto non tarderanno a venire in attrito fino a quello che può considerarsi un vero e proprio commiato filosofico (e forse anche politico).

Da ossequioso giovane in cerca dell'approvazione di quello che considera un Maestro, Carabellese diviene ben presto un pensatore dalla postura teoretica ben assestata, provvisto di una personalità filosofica originale e assai vigorosa, in certi casi addirittura sprezzante: ad ogni modo, la sua viene a delinearsi, forse, come l'unica seria alternativa al neohegelismo in Italia prima del secondo conflitto mondiale. Era, perciò, inevitabile che il confronto con Croce si trasformasse in polemica, pur mantenendo, nei limiti del possibile, toni di rispetto e deferenza.

Nel 1915, dal fronte, Carabellese gli invia l'opuscolo *La coscienza morale*, dove sono contenute le prime decisive critiche alla teoria crociana dei gradi, e lo prega di dargliene giudizio. Queste obiezioni saranno incorporate nei più maturi *Critica del*

---

[27] Cfr. G. GENTILE, *Recensione* a P. CARABELLESE, *La teoria della percezione intellettiva in A. Rosmini*, in «La Critica», fasc. IV, luglio 1909.
[28] G. BRESCIA, *Il tempo e le forme. Carabellese e Croce*, in *Pantaleo Carabellese e il "tarlo del filosofare"*, op. cit., p. 186.
[29] Ivi, p. 176.
[30] *Ibidem*.
[31] Ivi, pp. 184-85.

Concreto e *Che cos'è la filosofia?* (entrambi del 1921), a cui Croce muoverà obiezioni pubblicamente.

Certo, è indiscutibile che, come giustamente osservato da Brescia, Carabellese approvasse nell'Idealismo di Croce l'esigenza di distinguere quelle forme indialettizzabili dello spirito che contribuiscono a plasmarlo nella sua concretezza; egli, però, ravvisava delle difficoltà, soprattutto in campo pratico, nella permanente separazione astrattistica importata dal *passaggio* tra di esse, e non solo.

Giova qui riassumere brevemente la posizione carabellesiana nel suo complesso, provando a trascurare le numerose ricalibrazioni cui è andata incontro nel corso degli anni. Si può dire che Carabellese distinguesse all'interno dell'Essere di coscienza (cioè del Concreto) due livelli metafisici della *distinzione*:

1) il primo è quello a cui si è già fatto riferimento per cui i distinti sono, propriamente, l'Oggetto e i soggetti come Principio e termini della Coscienza – al punto ch'egli li chiama anche le *condizioni* di essa[32]. È indispensabile notare che, contrariamente a una ben assodata ottica neohegelista, Carabellese fa corrispondere oggettività e soggettività a Qualità e Quantità della coscienza ambientale. Queste a loro volta sono da pensarsi come a) l'eterna durata del *Tempo*, nella triplicità intensiva e reciprocamente compenetrantesi dei suoi momenti (passato, presente, futuro)[33], e b) la molteplicità estensiva dello *Spazio*, che permette ai soggetti di differenziarsi come *altri*, come "io" a cui possono corrispondere biunivocamente dei "tu" (un io assoluto, infatti, non sarebbe io) in grazia della "fenomenia" esteriore e "terminale" della corporeità e della *natura*[34] (rispetto a cui l'Essere come Principio costituisce, invece, l'Interno).

---

[32] Cfr. P. CARABELLESE, *La coscienza*, op. cit., p. 211.

[33] Contro Heidegger, quindi, che pensa la temporalità come «l'originario *fuori-di-sé*» (M. HEIDEGGER, *Essere e Tempo* [I ed. 1927], Milano, Longanesi, 1976, § 65, p. 395), essi non possono comprendersi servendosi della nozione di *estasi*, per cui diverrebbero proiezioni che cadono l'una fuori dell'altra (e dunque ancora statiche, pur nella loro pretesa dinamicità); bensì di quella di *momento* nel senso di "virtù", "forza", "efficacia", "impeto" eterni: essi sono, cioè, «i soli fondamentali concreti momenti dell'essere» e non "parti" di tempo, attimi. A Heidegger e a Bergson va, perciò, senz'altro preferito Galilei (P. CARABELLESE, *Critica del concreto*, op. cit., pp. 27-29), uno degli esponenti dell'Idealismo oggettivo rinascimentale e autenticamente italico, secondo un'interpretazione a dir poco sorprendente, se non azzardata.

[34] La natura, anche qui in radicale antitesi a tutta la tradizione filosofica moderna da cui l'Idealismo tedesco e le sue filiazioni italiche provengono, è da Carabellese pensata come essenzialmente *soggettiva*, in quanto

2) Il secondo livello è quello che inerisce alla diversificazione dell'Essere stesso, cioè del Principio, nelle sue *categorie* fondamentali; categorie che Carabellese chiama anche «forme concrete»[35] della coscienza e ricava dai tre momenti del tempo: a) la *conoscenza* come coscienza dell'essere che fu, cioè del passato; b) il *sentimento* come coscienza dell'essere che è, cioè del presente; c) la *volontà* o l'*agire* come coscienza dell'essere che sarà, cioè del fine futuro. Conoscere, sentire e volere sono gli aspetti soggettivi delle forme concrete, ossia le *facoltà*: nell'Oggetto essi vanno individuando altresì i *valori* universali, ossia rispettivamente *verità*, *bellezza* e *bontà*.

Qui è possibile già individuare contemporaneamente un punto di incontro e uno di dissidio, strettamente interrelati tra loro, con il filosofo di adozione napoletana: anzitutto perché Carabellese, polemizzando contro l'identificazione gentiliana di conoscere e agire che annullava nell'Atto ogni possibile determinazione valoriale come momento insuperabile della vita spirituale, evoca esplicitamente la teoria dei distinti a salvaguardia della «struttura assiologica del concreto»[36] articolantesi in quella triade di herbartiana memoria che ebbe un sicuro influsso su Croce[37]; il quale, però, vi aggiunse la categoria dell'*utile*, scoperta durante il confronto con il Marxismo (aggiunta su cui Carabellese nutrì sin da subito riserve).

Che si attesti «la realtà di una cerchia di attività pratica, svolgentesi *accanto* a quella teoretica»[38] è quanto Carabellese, pur condividendo il distinguersi delle forme concrete, non è assolutamente disposto a sottoscrivere; dal momento che il valore della teoria e della pratica «non si riduce a caratterizzare, l'una, la conoscenza e, l'altra, il volere»[39], ma entrambe sono nel loro rapporto rispettivamente *essenza*, cioè l'idea universale, ed *esistenza*, cioè l'atto singolare, attraverso cui s'esprime l'attività

---

costituente il luogo dell'*individuazione*. Ivi, pp. 85-87, 133.

[35] Ivi, p. 50.

[36] G. SEMERARI, *La sabbia e la roccia*, Bari, Dedalo, 1982, p. 73.

[37] Sul proprio rapporto ambivalente con la filosofia dei valori, di cui condivideva talune esigenze e decisamente respingeva per contro molte altre, Croce stesso si esprime in maniera molto chiara, ad esempio nella valutazione del pensiero di Rickert (B. CROCE, *Il «sistema» del Rickert*, in ID., *Ultimi saggi*, Napoli, Bibliopolis, 2012, pp. 305-11).

[38] B. CROCE, *Filosofia della pratica, economica ed etica* [1909], Bari, Laterza, 1923, p. 3. Corsivo mio.

[39] P. CARABELLESE, *Critica del concreto*, op. cit., p. 8.

concreta di ciascun distinto: di nuovo, la loro interna unità oggettiva indissolubilmente legata alla propria plurima estrinsecazione soggettiva.

I distinti soggetti-oggetto, dunque, essenziali ad ogni forma della coscienza, non si devono scambiare con le forme stesse della coscienza, perché entrambi sono essenziali a ciascuna forma in quanto costitutivi della coscienza, come *individuazione*. L'individuazione, che gli enti fanno dell'essere oggettivo, assoluto, presuppone e richiede la sua diversificazione in forme diverse. L'*individuazione non è la diversificazione*, e così reciprocamente. […] Nessuna delle *forme* è principio delle altre diverse; esse sono reciprocamente[40].

In base a ciò diviene chiaro perché per Carabellese le categorie fossero *tre*, di contro alle inaccettabili *quattro* di Croce (e all'*una* di Gentile)[41], risultato dell'indebito sdoppiamento della filosofia pratica in Economia ed Etica come scienze del volere particolare e universale, dell'interesse e della moralità. Il campo della volontà è quello «dove è più radicata la persuasione che si tratti di distinzione di atti concreti e non di astratti termini dell'atto stesso»[42], perché si presuppone la possibilità di un passaggio dal primo alla seconda, come se in un momento si potesse volere soltanto soggettivamente e, *poi*, oggettivamente. Questo è un vizio astrattistico che il Molfettese non può tollerare, in quanto egli considera l'astratto «essere separato da altro essere»[43], attività teoretica recisa dalla sua singolare estrinsecazione pratica. Perciò Croce, rispetto agli attualisti, da un lato ha il merito di difendere la concretezza delle diverse attività spirituali; dall'altro, però, la smarrisce quando le identifica con ciò che mai può scindersi: i termini della diade oggetto-soggetti/teoria-pratica[44]. Pur intravista, l'autentica cifra idealistica, che non ammette mai l'interruzione di tal rapporto[45], sfuma; e Croce pare ricadere nello gnoseologismo

[40] Ivi, p. 118.
[41] Cfr. G. GENTILE, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, Firenze, Le Lettere, 2003, pp. 90 e sgg.
[42] P. CARABELLESE, *Critica del concreto*, op. cit., p. 33.
[43] Ivi, p. 12.
[44] Ivi, pp. 20-21.
[45] Tenendo presente, però, che "rapporto" è secondo Carabellese termine ambiguo, perché sembra presupporre una certa estraneità dei relati. Cfr. G. CHIAVACCI, *L'oggetto nella terminologia di P. Carabellese*, in *Giornate di studi carabellesiani*, Atti del Convegno tenuto presso l'Istituto di filosofia dell'Università di Bologna nell'ottobre del 1960, Parma, Silva, 1964, p. 97.

moderno (presupposizione dell'indipendenza dell'oggetto rispetto al soggetto) come il suo collega e avversario Gentile. Nella *Coscienza morale*, che Carabellese sottopone *sua sponte* al Maestro, tale critica è squadernata in modo molto chiaro, e si precisa nel rifiuto della teoria dei gradi:

Se, adunque, in ogni atto vive la duplice forma di tutta intera la determinata attività dell'Essere, è chiaro che non può questa attività suddividersi in gradi, di cui il secondo ricomprenda in sé il primo, pur ammettendo che il secondo non sia in fondo che l'esplicazione del primo. Perciò non crediamo che si possa, come il Croce ha cercato di dimostrare, dividere il conoscere o l'attività teoretica, com'egli dice, in conoscenza intuitiva e concettuale, il volere o l'attività pratica in attività economica e attività morale[46].

Persino Kant, il filosofo prediletto da Carabellese, finisce per essere coinvolto in questa critica radicale poiché anch'egli non colse l'«unità di volere prudente [Kant] o economico [Croce] e di volere morale»[47]; e, come si vede, in Croce il medesimo vizio si verifica nel campo della filosofia speculativa, allorché il sentimento non viene pensato per sé, ma ridotto a grado intuitivo della conoscenza stessa, come intellezione della pura particolarità che deve necessariamente trapassare nel pensamento logico-storico del reale: assurda separazione di universalità e concretezza; ricaduta in un Idealismo soggettivo che pretende di negare il particolare per affermare solo l'unità. Su questo punto i confini tra crocianesimo e Attualismo sembrano assottigliarsi fino al punto di svanire:

mi par che il Croce tenti di far vivere separatamente in due distinte serie di atti […] le due fondamentali categorie dell'Essere la molteplicità e l'unità. Così o si nega la concreta semplicità dell'Essere e così, dirò, il rientrare dell'uno nell'altro di tutti i suoi attributi o necessariamente si dichiara falsa una di queste opposte categorie. Il Croce tende verso quest'ultima soluzione: l'Essere vero è lo spirito, cioè l'unico, l'universale; la particolarità è la falsità dello spirito[48].

[46] P. CARABELLESE, *La coscienza morale*, La Spezia, Tipografia Moderna, 1915, p. 19.
[47] P. CARABELLESE, *Critica del concreto*, op. cit., p. 37.
[48] P. CARABELLESE, *La coscienza morale*, op. cit., p. 20.

"Purezza" e "utilità" del filosofare

È evidente da tali elementi che il rapporto di Carabellese con Croce è segnato da una fatale ambiguità. Per questo motivo il Senatore non tarderà a rispondere veementemente alle provocazioni, in una recensione del '22 al volume *Che cos'è la filosofia?* che in una ripubblicazione del '30 reintitolerà *La filosofia come «inconcludenza sublime»*. Il sublime inconcludente, come si capisce, è Carabellese; e la figura di quel "filosofo" «incurioso delle cose piccole, […] intento a risolvere il gran problema […] dell'Essere»[49] che nell'omonimo saggio Croce apertamente disprezzerà e si vanterà di aver contribuito a far morire in Italia pure somiglia nella sua fisionomia al metafisico pugliese[50].

Nel libro recensito Carabellese aveva meglio definito il concetto, solo sbozzato sul finire della *Critica*, del filosofare come aspirazione trascendente e *sforzo* infinito (altro motivo, questo, tra i più caratteristici) di esaurimento dell'universalità oggettiva dell'Essere, da parte dei soggetti (filosofanti). Vicendevolmente, la fede dei credenti sarebbe il tentativo di estinguere la propria plurima singolarità nell'assolutezza dell'Oggetto. In questa tensione, slancio filosofico e slancio religioso convergevano in una concezione del *ricercare* essenzialmente «teologizzante»[51], secondo la definizione datane dallo stesso Croce.

Questi era stato accusato di "dissolvere" la filosofia, sulla scorta della neohegeliana riduzione di essa al suo astratto momento conoscitivo, nella storia; e in ciò di renderla del tutto paga di se stessa, non desiderosa di ambire all'oggettività pura dell'essere divino, pur tuttavia sempre costitutivamente inattingibile. L'isolamento trascendentale dei distinti è possibile solo per via riflessa, ma in concreto non si attua mai; e la filosofia deve rimanere «inesausta e inesauribile problematicità»[52]. In questo Croce è non solo nell'errore, ma anche incoerente, dal

[49] B. CROCE, *Il «filosofo»* [1930], in ID., *Ultimi saggi*, op. cit., p. 359.
[50] Ma ovviamente anche al vecchio hegeliano Sebastiano Maturi, di cui Croce delinea un tenero e a tratti comico profilo nella noterella *Il «puro filosofo»*, ora in B. CROCE, *Dal libro dei pensieri*, a cura di G. Galasso, Milano, Adelphi, 2002, pp. 122-24.
[51] B. CROCE, *La filosofia come «inconcludenza sublime»* [1921], in ID., *Ultimi saggi*, op. cit., p. 330.
[52] P. CARABELLESE, *Critica del concreto*, op. cit., p. 213.

momento che aveva «intesa la necessità […] di non limitare l'oggettività alla conoscenza»[53].

Egli, colpevolmente dimentico del problema dell'Essere, che deve pensarsi *nella*, e come Principio *della*, coscienza (ma a "coscienza" si potrebbe benissimo sostituire la parola "storia"), non farebbe più della filosofia – cioè verso quell'Essere pretenderebbe di non tendere – ma dell'"altro": letteratura, storiografia, economia, insomma cultura in generale. Il riferimento polemico è a una nota pagina di *Teoria e storia della storiografia* in cui Croce bolla il "filosofo in generale", il "metafisico", come «Buddho o risvegliato»[54]. Ma i soggetti, cioè i singoli filosofi, ancorché non se ne avvedano, rimangono "vittime di Dio" piuttosto che degli "illuminati": la loro è la condizione tragica di un «sacrificio infinito necessario alla redenzione»[55]. Non c'è circolo dei distinti, proprio perché non v'è mai possibilità che gli atti dei soggetti, veri belli e buoni, esauriscano l'essenza di ciascun distinto (trascendenza), pur essendo i distinti concreti solo e soltanto *in* essi (immanenza). Non è possibile, dunque, che, come vorrebbe Croce, una forma concreta possa mai decadere a materia su cui si eserciti l'attività della forma successiva, pena il dissolvimento della distinzione stessa e della sua eternità metastorica. La storia stessa, anzi, è innescata nel suo «*perenne sviluppo*»[56] solamente dall'inadeguabilità dei termini ai momenti immutabili del Principio: «invano allora noi, singoli, ci agitiamo senza posa, a ricercare questo, in sé stante, essere, che nella sua immota stasi inattiva, al di là di ogni ricerca, ci sfuggirà in eterno»[57]. Il che per Croce proprio non può essere, perché, pur ammettendo una trascendenza come quel «non pensato [che] appunto rinasce sempre a piè del vero, e determina i nuovi problemi filosofici»[58], a suo modo di vedere questi ultimi vengono a mano a mano definitivamente risolti dall'uomo, per far posto ad altri. Solo così si determina un vero e proprio "accrescimento" dello

[53] P. CARABELLESE, *Che cos'è la filosofia?* [1921], in ID., *Che cos'è la filosofia?*, Roma, Signorelli, 1942, p. 62.
[54] B. CROCE, *Teoria della storia e della storiografia* [1917], Bari, Laterza, 1920, p. 145.
[55] P. CARABELLESE, *Critica del concreto*, op. cit., p. 211.
[56] Ivi, p. 203.
[57] Ivi, p. 186.
[58] B. CROCE, *La filosofia come «inconcludenza sublime»*, op. cit., p. 332.

spirito. Carabellese, viceversa, sostiene che *il* problema filosofico non possa che riproporsi tale e quale, sempre lo stesso e *mai* come problema *tra* gli altri; altrimenti ne andrebbe della stessa concretezza della coscienza, cioè del suo non esser né statico possesso né viceversa azione inessente, ma drammatico perché inadempibile «atto di conquista»[59]. Non la coscienza presuppone la storia, ma la storia la coscienza[60]. E qui non può che levarsi beffarda l'obiezione crociana, che si scaglia sulla sterilità pratica a cui tale visione sembra condurre:

> Questa superiorità, che si pretende conferire alla filosofia, somiglia molto a un dominio in Nefelococchigia, come si vede dalla condizione di sublime inutilità, a cui l'esalta e insieme la condanna il Carabellese. […] il filosofo, qual egli lo descrive e quale lo immagina la coscienza ingenua o volgare, il filosofo che torna e ritorna sempre allo stesso sforzo e allo stesso spasimo pur sapendo che ciò che fa è vano, quello, sì, è veramente inutile, o, per meglio dire, sarebbe uomo inutile se non fosse, nella realtà del mondo, inesistente[61].

Ad ogni modo, egli riconosce che Carabellese ha fatto di tutto per «convalidare il mio concetto»[62], approvando a sua volta l'interesse posto sulla distinzione e lasciando cortesemente aperta la possibilità che tra le loro idee più che una differenza di contenuto potrebbe trattarsi di una di "pathos". Ciononostante, anni più tardi (è il 1931), in alcune pagine del *Problema teologico come filosofia* il Molfettese ritornerà sull'argomento insinuando che Croce si sia contraddetto nel sostenere l'esistenza di una "filosofia in senso stretto", sebbene la identifichi con la metodologia del discorso storico (la logica): in questo modo le riconosce, suo malgrado, una certa "purezza". Nella feroce lettera che accompagna la spedizione del suddetto volume gli rivolge un postremo «saluto di morituro a chi sente di non appartenere alla filosofia che Lei efficacemente ha contribuito a seppellire»[63], evidentemente ferito dall'articolo uscito

---

[59] P. CARABELLESE, *Che cos'è la filosofia?*, op. cit., p. 113.
[60] G. SEMERARI, *L'ontologismo critico di Carabellese. Genesi e significato*, in *Pantaleo Carabellese, il "tarlo del filosofare"*, op. cit., pp. 38-39.
[61] B. CROCE, *La filosofia come «inconcludenza sublime»*, op. cit., pp. 334-35.
[62] Ivi, p. 330.
[63] Lettera inviata da P. Carabellese a B. Croce il 21 maggio del 1931, in S. SAPORA, *Un carteggio monco…*, op. cit., p. 380.

l'anno precedente (*Il «filosofo»*) e dalla scelta del nuovo titolo dato alla recensione di dieci anni prima (indicativamente ripubblicata nella raccolta *Eternità e storicità della filosofia*), che chiaramente vuol ribadire una distanza che sembra a tutti gli effetti incolmabile. Dopo, ci saranno gli ultimi brevi scambi, avvenuti sempre nel '31, ma è evidente che i rapporti tra i due siano ormai compromessi e probabilmente Croce si allontanerà definitivamente da Carabellese in seguito al suo prestato giuramento di fedeltà al fascismo[64]. Nelle ultime lettere il Pugliese denuncia un senso di isolamento e incomprensione da parte dell'ambiente filosofico italiano, profondamente convinto che quella filosofia che a Croce stesso appare come una «pura follia» sia la sola che può dare e ha sempre dato «più chiara coscienza ai savi»[65]. Si vive per pensare, non si pensa per vivere: ciò affermerà in maniera quasi ieratica Carabellese in *La coscienza*. Viceversa, di fronte ai filosofi *avec la barbe* che si attardano attorno agli "eterni problemi" di Dio e dell'Essere, Croce sbotterà: «Se la filosofia consistesse davvero in cotesta roba, si potrebbe, con tranquilla coscienza, buttarla via»[66].

Lo Storicismo come umanismo: dissolvimento della filosofia

Resta da esaminare l'ultimo punto, il più importante: e cioè la ragione eminentemente teoretica per la quale Croce, agli occhi di Carabellese, *dovesse* condurre a morte la filosofia.

> Nell'atteggiamento spirituale del Croce sono a mio avviso da notarsi due presupposti: 1°) Scoperta la filosofia come concreta conoscenza, la conoscenza concreta come storia, la storia come determinata storiografia, per far della filosofia non c'è da far altro che fare quest'ultima: scrivere o studiare storia. 2°) Dopo tale scoperta non c'è da scoprire altro per la filosofia e perciò è bene smetterla dallo studiare filosofia come tale[67].

---

[64] Ivi, pp. 372-73; cfr. anche F. FANIZZA, *Conoscere ed essere: Carabellese e l'esigenza dell'ontologismo integrale*, in *Pantaleo Carabellese, il "tarlo del filosofare"*, op. cit., pp. 46-51.
[65] Lettera inviata da P. Carabellese a B. Croce il 2 giugno del 1931, in S. SAPORA, *Un carteggio monco…*, op. cit., pp. 380-81.
[66] B. CROCE, *Dal libro dei pensieri*, op. cit., p. 138. Cfr. anche le pp. 157-58.
[67] P. CARABELLESE, *Che cos'è la filosofia?*, op. cit., p. 69.

Tali presupposti saranno meglio esplicitati anni dopo come il *riduzionismo storicistico* e l'*umanismo* del crocianesimo, che verrà perciò definitivamente cassato come «borghese filosofare col buon senso»; un «nulla dimostrare, per vivere alla giornata»; «una dottissima e limpida precettistica dell'attività pragmatica umana»[68].

Risale al 1938 la pubblicazione di alcune lezioni dal titolo *L'idealismo italiano*: sono pagine a tratti traboccanti di rancore, in cui Carabellese si propone di dimostrare come il neohegelismo italiano contemporaneo non corrisponda e anzi tradisca il «concetto preciso ed ampio dell'idealismo»[69]. Quest'ultimo, contrariamente a quanto si sarebbe portati a pensare, non fu una scoperta dei filosofi tedeschi, ai quali Croce ne attribuisce il merito quasi esclusivo (eccezion fatta per il "precursore" Vico), mentre Spaventa si limitò a vedere nei loro sistemi una realizzazione dell'hegelismo "in potenza" della tradizione rinascimentale. Entrambe queste prospettive storiche vanno superate: «non dunque veramente circolarità del pensiero italiano nel senso, dimostrato dallo Spaventa, che rientri in Italia un pensiero, che per quanto nato in Italia, riceva fuori di questa il suo sviluppo e il suo crisma»[70].

Piuttosto, l'Idealismo, il solo "vero" Idealismo, fu e rimane una conquista dei soli "veri" filosofi italiani (da Ficino a Carabellese stesso, passando per Vico e Rosmini) ed è «*dottrina che ritenga e dimostri soddisfatte le esigenze della coscienza nella sua stessa oggettività e cioè non ammetta un essere in sé, che non sia lo stesso oggetto di coscienza*»[71]; cioè ontocoscienzialismo, di contro alla germanica affermazione assoluta dell'Idea soggettiva o Spirito[72] da cui deriva la negazione dell'oggetto, della stessa Realtà.

Anzitutto, bisogna considerare il rapporto con Hegel: egli non fu né lo scopritore dell'*immanenza* (lo fu, invece, Bruno, che affermò «esplicita l'intimità della mente

[68] P. CARABELLESE, *L'idealismo italiano*, op. cit., pp. 118-23.
[69] Ivi, p. 33.
[70] Ivi, p. 97.
[71] Ivi, p. 34.
[72] Carabellese è disposto a utilizzare il termine "Spirito" per riferirsi all'Unità del Concreto, ma lo trova rischiosamente compromesso con una concettualità di tipo psicologistico-soggettivistico, il che si deve anche all'etimo che rimanda allo "spirare" dell'anima: gli preferisce, perciò, "Coscienza", per via di quel "*cum*" latino che vi risuona e che dice dell'intimità reciproca dei due distinti Oggetto-soggetti.

assoluta alla natura»[73]) né della *storia* (lo fu, invece, Vico, «instauratore della verità nella storia e della storia nella verità»[74]). È quanto sostiene, invece, Croce, ad esempio in *Il posto di Hegel nella storia della filosofia*, che Carabellese prende esplicitamente di mira:

> Si sentiva che, con Hegel, Dio era disceso definitivamente dal cielo in terra, e non era più da cercare fuori del mondo, dove non si sarebbe trovata di esso altro che una povera astrazione, foggiata dallo stesso spirito dell'uomo in certi momenti e per certi suoi intenti. Con Hegel si era acquistata la coscienza che l'uomo è la sua storia, la storia unica realtà, la storia che si fa come libertà e si pensa come necessità, e non è più la sequela capricciosa degli eventi contro la coerenza della ragione, ma è l'attuazione della ragione, la quale è da dire irragionevole sol quando dispregia e disconosce nella storia sé stessa[75].

Quel che ha fatto Hegel è piuttosto aver dato all'Idea, che è «il solo fondamentale Oggetto puro»[76], un presupposto soggettivo, che già in Fichte era l'Io come *uomo*, mentre nello Svevo è la *logica* come scienza dell'Idea "nell'elemento astratto del pensare": il soggettivismo è solo camuffato, ma persiste; e, anzi, in tale sublimazione si rafforza. «L'Idea è dunque lo stesso pensare e il pensare», non avendo che se stesso come oggetto, «è contrapposizione di sé a sé, pura contrapposizione che è anche contraddizione»: ecco il *dialettismo* hegeliano, «questo stesso processo reale, oltre il quale non v'ha essere»[77]. Non possiamo qui soffermarci sulle ragioni per cui questo errore sia da Carabellese letto come un'errata soluzione del problema kantiano della cosa in sé; ci preme, piuttosto, dire subito che è da esso che sorge la stessa filosofia dello spirito crociana.

Carabellese riconosce che questa è, e al contempo non è, hegelismo, come Croce stesso volle da ultimo presentarla, proprio per l'assenza in essa dell'antitetismo dialettico che progressivamente nega i momenti essenziali dello spirito; ma

---

[73] Ivi, p. 17.
[74] Ivi, p. 19.
[75] B. CROCE, *Il posto di Hegel nella storia della filosofia*, in «La Critica. Rivista di Letteratura, Storia e Filosofia diretta da B. Croce», 37, 1939, p. 193.
[76] P. CARABELLESE, *L'idealismo italiano*, op. cit., p. xi.
[77] Ivi, p. 22.

quest'ambiguità è vieppiù dannosa in quanto al concetto di spirito come auto-processo si sostituisce surrettiziamente quello "tradizionale" di «umana psiche», cui «Croce addossa la croce tutta della realtà»[78]: l'umanismo ritorna schietto e, diversamente da Hegel o da Gentile, nemmeno si preoccupa di ricercarne il principio attraverso l'indagine metafisica; problema «vano e inconcludente» (di nuovo una stoccata alla maldigerita recensione) che rende, perciò, «vano e inconcludente il filosofare stesso in quanto richiede il principio»[79]. Croce evita a piè pari la difficoltà e quel principio, indispensabile alla filosofia, ve lo ritrova "dove capita", nel puro accadere storico dello spirito inteso come umanità in generale (e qui Carabellese esagera quando asserisce che Croce nemmeno s'interroga circa lo statuto del concetto di storia). Addirittura, «non c'è neppure il dubbio o il senso del problema»[80] e la filosofia dello spirito, ridotta così a empirismo del buon senso, si rinnega da sé:

> Tutta la filosofia scompare, e Croce ha il merito di aver riconosciuto ciò esplicitamente e di essersi messo a far altro, continuando la sua prodigiosa attività storica, letteraria, critica, con cui viene meravigliosamente arricchendo ma purtroppo scandalosamente superficializzando il patrimonio culturale[81].

Conclusioni

Con queste forti parole, cala idealmente il sipario sul confronto/scontro tra i due. E Carabellese passerà oltre, ma forse portandosi per sempre addosso la cicatrice di questo vero e proprio duello con l'illustre don Benedetto: alla fine della Seconda guerra mondiale giungerà ad attribuire la responsabilità del disastro in cui era piombata la Nazione all'accoglimento del soggettivismo tedesco da parte della sedicente cultura idealistica italiana. Un giudizio grave, e forse fin troppo.

Riteniamo con ciò di aver fornito le linee teoretiche essenziali del confronto tra Croce e Carabellese, e vorremmo chiudere con un paio di spunti utili a una

[78] Ivi, p. 109.
[79] Ivi, p. 117.
[80] Ivi, p. 118.
[81] Ivi, pp. 122-23.

discussione che le sviluppi ulteriormente e provi a saggiare fino in fondo le ragioni dell'una e dell'altra parte.

In effetti, l'unico che prova realmente a confutare la filosofia dell'avversario è proprio Carabellese, il quale si cimenta in argomenti sempre più stringenti nel corso delle sue prove speculative; Croce si limita a una critica più generica, che perlopiù denuncia l'inoperosità dell'ontocoscienzialismo, ma non si concentra sul suo fondamento. Questo è indubbiamente un punto a suo sfavore.

Rimangono, tuttavia, aperti due problemi, con cui l'ontologismo critico ha da confrontarsi per testare la propria solidità teorica, anche rispetto al crocianesimo stesso: 1) la non identificazione dello Spirito col suo solo momento logico-conoscitivo, punto di accordo con Croce, va messa alla prova dell'argomentazione gentiliana, che quella identificazione sostiene e la cui critica alla natura dei distinti, perciò, investe entrambi; 2) l'interpretazione del neohegelismo italiano e della sua matrice tedesca nel senso di un soggettivismo non è del tutto pacifica, e ci sono ottimi argomenti per sostenere il contrario.

Antonio Lombardi

Parole-chiave: Carabellese; Croce; Idealismo.

Croce, la «croce» e il senso della cristianità

In questo lavoro vorrei provare a risolvere alcune ambiguità che investono il rapporto in effetti controverso tra Benedetto Croce e il cristianesimo. Vi sono studiosi che lo considerano un pensatore ateo, altri un filosofo cristiano in senso lato e altri ancora vedono una sottile compatibilità fra il suo sistema, inaugurato intorno ai primi anni del secolo scorso, e la direzione di Cristo.

Credo che la cosa migliore sia quella di scendere con spregiudicatezza ermeneutica nei labirinti della sua cornice speculativa e capire quanto vi sia davvero di trascendente e, soprattutto, se si tratta eventualmente di una trascendenza legata alla cristianità. Il mio intento è dimostrare che la sua filosofia in qualche modo comunica con dio; ma non è il Dio-Padre o il Dio-Amore che da duemila anni batte nel cuore di chi rinasce grazie ai suoni imprevedibili del Paraclito.

L'ansia del cristiano

Rimango un po' perplesso ogni volta che leggo *Perché non possiamo non dirci cristiani* di Croce. Il celebre saggio del '42, che forse intende replicare al *Why I am not a Christian* di Bertrand Russell del '27 e che esprime un elogio intelligente e appassionato del contributo offerto all'intera umanità dal cristianesimo nel corso dei secoli[1], non è scritto da un uomo di fede, ma da una personalità di sensibilità laica e dall'indiscusso afflato etico che già molti anni prima aveva chiuso le porte a ogni impulso metafisico[2].

---

[1] B. CROCE, *Perché non possiamo non dirci «cristiani»*, in ID., *Discorsi di varia filosofia*, vol. 1, Bari, Laterza, 1945.

[2] Gennaro Sasso sostiene, a tal proposito, che l'immanentismo crociano non può identificarsi con la struttura trascendentale della «persona» nel senso indicato dal cristianesimo: G. SASSO, *Perché Croce scrisse il 'Perché non possiamo non dirci cristiani'*, in ID., *Filosofia e idealismo*, vol. V, *Secondi Paralipomeni*, Napoli, Bibliopolis, 2007, pp. 460-69. Paolo Bonetti chiarisce che «il filosofo napoletano fu certamente

Pur enunciando l'«inevitabile cristianità» che abita in noi, quella cristianità ferita nel Novecento durante l'affermazione di Olocausti e conflitti mondiali intenzionati a rinnovare con triste originalità la stagione «preellenica e preorientale»[3], il Croce maturo non vuole riaccendere la fiamma del trascendente nel proprio registro speculativo. E non lo fa neppure in questo saggio. Certo, non manca qui il riconoscimento formale di alcuni aspetti nevralgici della cristianità: l'aver saputo toccare le corde dell'anima di ogni uomo in nome di una bontà e di una bellezza interiore custodite nell'eterno; la superiorità nei confronti di ogni altra rivoluzione precedente (incluse le innovazioni apportate dal genio greco e romano); l'introduzione di solide basi etiche e religiose per le future conquiste della modernità, quali in particolar modo l'Umanesimo, l'Illuminismo e il Romanticismo liberale; l'aver ripulito lo spirito dai consueti rumori dell'estrinseco e attribuito una stabile identità allo scenario europeo *in fieri*; l'aver affidato, dunque, una speranza non effimera ai destini della civiltà e coltivato la natura di un Dio «uno e trino» che denuncia con argomenti suggestivi il paganesimo e il freddo parallelismo fra la terra e il cielo.

In questa piccola opera, tuttavia, si rivela assente la cosa più importante: l'ansia del cristiano. Manca, in altri termini, il dono di gettarsi nella problematica della fede, la capacità di interloquire con l'infinito e ripristinare quel residuo trascendentale che giustificherebbe in pienezza, come vedremo, l'opera cristiana.

Le sue intenzioni non pare facciano i conti sul serio con la morte e rinascita del Figlio di Dio, con l'espiazione del peccato e la fine dei tempi[4], con la notte gestita dal

---

cristiano, per delicata sensibilità morale dovuta probabilmente all'educazione materna, se con questa parola s'intende la vicinanza a un certo ethos, ma fu sempre radicalmente non cristiano, se si guarda invece, come pur si deve, alla sostanza profonda e all'impianto categoriale della sua filosofia»: P. BONETTI, *Croce e il cristianesimo*, in «Bollettino filosofico», XXVIII, 2013, p. 6. Invece, per il modernista Ernesto Buonaiuti, Croce non può essere qualificato come un filosofo cristiano a causa di un suo «esasperante» soggettivismo ereditato dalla scuola tedesca dell'Idealismo: E. BUONAIUTI, *Pellegrino di Roma. La generazione dell'esodo*, a cura di M. Niccoli, Bari, Laterza, 1964, p. 447.

[3] Si rinvia al carteggio tra Croce e Maria Curtopassi: B. CROCE-M. CURTOPASSI, *Dialogo su Dio. Carteggio 1941-1952*, a cura di Giovanni Russo, Milano, Archinto, 2007, pp. 54-55.

[4] Per Croce tutto questo non è altro che un mito: B. CROCE, *Perché non possiamo non dirci «cristiani»*, op. cit., p. 14. Inoltre, qualche lustro prima, aveva criticato il profilo dogmatico del cattolicesimo, definendolo come «la più diretta e logica negazione dell'ideale liberale»: B. CROCE, *Storia d'Europa nel secolo*

principe del mondo e il mattino anelato da chi, come l'Innominato raffigurato da Manzoni, insegue il cardinale Borromeo per una completa guarigione. Il suo non potersi definire altrimenti che cristiano non sfiora il brivido della croce, non spiega il perché non si possa eludere il messaggio perentorio che l'Emmanuele ha lasciato ai propri discepoli, non scende nella profondità di un'azione che scavalca proprio lo spirito beatificato dalla filosofia di Croce: quello che nei miei lavori chiamo la «prima vita» e che riposa nel teatro ibrido dell'immanenza[5].

Quando verso la fine del saggio evoca i «feroci contrasti» tra immanenza e trascendenza riconducibili all'individuo, interrompe subito questa distrazione, annunciando, in termini hegeliani, l'ineludibile composizione del contrasto, cioè il ritorno all'unicità sintetica dello spirito, quella prima vita restia al «mistero» e che spezza i dualismi o il variegato agnosticismo della «cosa in sé». Tra l'altro, la sua fatica termina con queste parole:

> E il Dio cristiano è ancora il nostro, e le nostre affinate filosofie lo chiamano lo Spirito, che sempre ci supera e sempre è noi stessi; e, *se noi non lo adoriamo più come mistero*, è perché sappiamo che sempre esso sarà mistero all'occhio della logica astratta e intellettualistica, immeritatamente creduta e dignificata come «logica umana», ma che limpida verità esso è all'occhio della logica concreta, che potrà ben dirsi «divina», intendendola nel senso cristiano come quella alla quale l'uomo di continuo si eleva, e che, di continuo congiungendolo a Dio, lo fa veramente uomo[6].

---

decimonono, a cura di G. Galasso, Milano, Adelphi, 2007, p. 31. Si pensi, ancora, quando lo reputa un ufficio empirico della religione di Cristo, con i suoi pregi e le sue lacune inerenti a un ambito strettamente istituzionale e mondano; del resto, in un altro suo celebre lavoro, sostiene che «la Controriforma semplicemente si difendeva in un'istituzione, la Chiesa cattolica, la Chiesa di Roma: una grande istituzione, ma che, in quanto istituzione, non può mai avere la grandezza, o meglio l'infinità, di un eterno momento spirituale e morale […] Con ciò – aggiunge Croce – non si vuol dire che la Controriforma non fosse benefica, cioè che non esercitasse un ufficio storico, non solo necessario, ma positivo: positivo come difesa di una istituzione, e perciò nel campo del contingente e del transeunte»: B. CROCE, *Storia della età barocca in Italia*, Bari, Laterza, 1929, pp. 10-11.

[5] Rinvio in particolare al mio saggio introduttivo contenuto in F. POSTORINO, *L'altro Croce. Un dialogo con i suoi interpreti*, Milano-Udine, Mimesis, 2018, pp. 9-40.

[6] Corsivo mio. B. CROCE, *Perché non possiamo non dirci «cristiani»*, op. cit., p. 23. Sempre sul «mistero» da superare col giudizio storico o mediante il riconoscimento del «razionalismo concreto» si rinvia a B. CROCE, *Sulla conoscibilità e inconoscibilità del mondo misterioso*, in ID., *Filosofia e storiografia*, a cura di Stefano Maschietti, Napoli, Bibliopolis, 2005, pp. 200-204.

Nonostante lo sforzo lodevole di toccare il senso della cristianità, Croce scivola nel momento decisivo: il mistero. La sua filosofia, in buona parte legata ai presupposti dell'hegelismo, si rifiuta, infatti, di alzare gli occhi al cielo, e di conseguenza non si limita a esprimere una penultima asserzione o una penultima esclamazione teoretica. In contrapposizione ai motivi del cristianesimo, il filosofo della libertà scioglie il mistero nel paradigma idealista o neo-idealista[7] e rivendica la lucidità concettuale come sintetico superamento del dogma[8].

La fede cristiana obbliga ad amare intensamente il paradosso della croce, ed è il lievito che fa brillare il cuore inedito. Aggrapparsi alla croce – di cui non si parla nel testo crociano – significa nuotare nel mistero pasquale con la speranza che domani giunga con chiarezza la Verità. La croce, dunque, tocca l'incipit del Vero, ma non permette ancora di *sapere*. Essa, com'è noto, è il ponte inesauribile fra l'istante e il «dopo». Sfiorarla con delicatezza, amarla con il dolore manzoniano dei buoni e trasmetterla agli altri col sorriso della conversione vuol dire visitare la pianura del reale con il *sentire* ambientato nell'altrove. L'uomo non persuaso, come il primo Agostino e chi, al pari dell'autore delle *Confessioni*, cerca terra con altra terra[9], non può assecondare il linguaggio dell'inaudito, e dunque giustificare l'«impossibile» nel suo peculiare vissuto.

Quando si rinuncia alla progressiva interiorizzazione della croce, viene meno l'opportunità di osservare col secondo sguardo «quel poco di carne inerte e senza vestiti al bordo della strada»[10]; viene meno, insomma, quell'«implicito di Dio», di cui parla Simone Weil, che permette al cuore rinnovato di rianimare la notte

---

[7] Va precisato che Croce, sebbene solo in età matura, prenderà esplicitamente le distanze dall'etichetta «idealismo» − si pensi quando nel 1943 compone una nota dal titolo inequivocabile: *Una denominazione filosofica da abbandonare. L'«idealismo»* −; non si sente a proprio agio non tanto con il significato più autentico dell'Idealismo, inteso come denuncia dell'empirismo e soprattutto della corrente positivista, quanto con le teorie monistiche avanzate da Hegel, da Spaventa e dal suo amico-nemico Gentile. Croce, com'è noto, è legato al sistema e all'unità, ma con fatica teoretica cerca in simultanea di preservare il gusto per le distinzioni, e ciò mostra serie ripercussioni sul versante etico-politico.

[8] B. CROCE, *Teoria e storia della storiografia*, a cura e con una nota di G. Galasso, Milano, Adelphi, 2011, p. 88. Nel solco dell'hegelismo, Croce sostiene a più riprese che la religione è «anteriore» alla filosofia, «in quanto è un momento particolare ben noto e studiato della fenomenologia del processo filosofico»: B. CROCE, *Filosofia e religione*, in ID., *Filosofia e storiografia*, op. cit., p. 50.

[9] SANT'AGOSTINO, *Le Confessioni*, Varese, Crescere Ed., 2017, p. 18.

[10] S. WEIL, *L'amore di Dio*, Cinisello Balsamo (Mi), Ed. San Paolo, 2013, pp. 29-30.

dell'immanenza grazie alla luce del Paraclito. Per un cristiano è indispensabile, allora, incamminarsi con «piedi di cerva» sulle «alte vette» dell'amore[11] al fine di rimuovere gli ostacoli della prima terra (o della prima vita), sempre con il riferimento dell'Assoluto e con la certezza del dopo. I piedi di cerva, gli occhi nuovi e il cuore rinnovato dipingono, pertanto, la trama della croce e offrono all'uomo di fede strumenti imperituri per edificare il «castello interiore» sofferto da S. Teresa d'Avila.

In assenza dell'*a priori*, l'uomo è in balia di se stesso, viaggia nel falso deserto della disperazione, e il cristianesimo diviene lettera morta, grigia routine, folklore e fastidio nichilista; il pilastro della croce, al contrario, restituisce a un «essere finito» − il *Dasein*, i volti oscuri del superuomo, i soggetti imprigionati nelle province del disincanto − l'«Essere eterno», immutabile, padrone degli attimi e fonte di amore, quell'Assoluto riconosciuto dalla metafisica tomista e in tempi più recenti da Giorgio La Pira[12] o Edith Stein[13]. Un immensamente Altro col quale, direbbe Pavel Florenski, occorrerebbe instaurare un legame vitale, proficuo e ricco di stupore[14].

Tutto ciò non si trova nel pur ottimo saggio crociano. Del resto la cristianità, in Croce, è il frutto maturo della storia, un privilegio donato dallo spirito dell'immanenza; mentre per un cristiano il soffio del vento consegna alla storia una Verità disegnata dal Padre e incarnata dal «Figlio dell'uomo». Se mi è lecito utilizzare un esempio banale, si potrebbe dire che l'imperativo avanzato dal filosofo storicista ricorda, per certi versi, la canzonetta che ascoltiamo con poca attenzione al mattino e poi ci accompagna durante l'arco della giornata. Ecco: il *non possiamo non dirci cristiani* somiglia al ritornello orecchiabile di una canzone, dove le note che alimentano la rivoluzione di Cristo risiedono ai margini; o, meglio, si muovono senz'altro dentro di noi e magari per lungo tempo o per sempre, ma non come il

---

[11] H. HURNARD, *Piedi di cerva sulle alte vette. Viaggio a Dio attraverso il Cantico*, Torino, Gribaudi, 1984. Il riferimento biblico si trova in *Preghiera di Abacuc* (AT 3, 19), *La Bibbia*, Torino, Il Capitello Ed., 2014, p. 593.

[12] Si veda la sua efficace lettura di S. Tommaso in G. LA PIRA, *Il valore della persona umana*, introd. di Vittorio Possenti, Firenze, Polistampa Ed., 2009.

[13] E. STEIN, *Essere finito ed essere eterno*, Roma, Città Nuova, 1999.

[14] P.A. FLORENSKIJ, *La colonna e il fondamento della Verità. Saggio di teologia ortodossa in dodici lettere*, (CFV), nuova ed. a cura di N. Valentini, Cinisello Balsamo (Mi), Ed. San Paolo, 2010.

sentire abbracciato da colui che grida "Abbà" e nutre ansia verso l'altra città[15], il mistero e la Verità.

Lo storicismo e il (non) rinvio al Padre

Croce, in realtà, ha fede. Solo che è radicata nelle spine dell'immanenza, cioè è rivolta verso il basso, l'istante che brucia l'eterno. Anzi, il suo istante è già l'eterno, il tutto. Egli non si limita a denunciare la Verità altra, il sogno dell'impossibile, o il razionale che sfugge al *qui*, ma si trascina il vocabolario metafisico giacché il suo storicismo è assoluto. Croce, dunque, aderisce in modo inconsapevole al mistero, al dogma, al «prima» del tempo. Accogliere, infatti, un'idea assolutistica della storia significa aver fede e muoversi ancora in uno spazio che non collima con lo svolgimento della vita.

Naturalmente è un sottile paradosso se consideriamo che l'*a priori* crociano coincide pur sempre con la storia in perenne movimento; tuttavia, non potrebbe essere interpretata in altro modo la sua vocazione. Ripeto: il suo storicismo è assoluto! Ciò significa che il filosofo della libertà ama l'assoluto. Ama una Libertà celebrata nell'istante e che deride ogni altro residuo trascendentale o religioso[16]. Il suo assoluto, però, intende sostituire l'Assoluto che anticipa la storia e realizzare un battesimo conclusivo con essa, ma è impossibile in quanto un autentico Assoluto precede sul versante ontologico il mutevole. Perciò, Croce crede in dio, solo che – a parte l'ossimoro di cui sopra – il suo dio va letto in minuscolo, perché la storia non può essere Dio.

---

[15] Mi permetto di rinviare a F. POSTORINO, *Croce e l'ansia di un'altra città*, pref. di R. Cubeddu, Milano-Udine, Mimesis, 2017.

[16] Per quanto riguarda altre letture sul tema che stiamo esaminando, si rinvia a: A. DI MAURO, *Il problema religioso nel pensiero di Benedetto Croce*, Milano, FrancoAngeli, 2001; A. CARACCIOLO, *L'estetica e la religione di Benedetto Croce*, Genova, Tilgher, 1988; A. SAVORELLI, *La religione di Croce*, in *La riscoperta del "sacro" tra le due guerre mondiali*, a cura di S. Barbera, C. Grottanelli e A. Savorelli, Firenze, Le Lettere, 2005, pp. 33-46; F. CAPANNA, *La religione in Benedetto Croce. Il momento della fede nella vita dello spirito e la filosofia come religione*, Bari, Ed. del «Centro Librario», 1964.

Va precisato che Croce rimane un pensatore sistematico il cui contributo teoretico risponde favorevolmente alla tradizione idealistica esplosa nel corso della modernità. In particolare, Vico e il *verum et factum convertuntur*, Kant e la sintesi *a priori*, Hegel e l'universale concreto, da un lato, lo allontanano dal «difetto riduzionista» o metafisico, ma, dall'altro, lo avvicinano a un'atmosfera di purezza incentrata sul senso intrinseco della storia in attuazione od «operosa».

La sua fede, quindi, invoca un puntuale superamento in nome del sistema. Quello crociano si chiama «nesso circolare dei distinti», e corrisponde al tentativo di pianificare in chiave speculativa la realtà mediante un circolo imperniato su quattro categorie dello spirito: l'estetica, la logica, l'utile e la morale. Queste sfere si possono definire «trascendentali» perché rappresentano l'eternità o la stabilità *nel* tempo, ovvero le puntuali declinazioni del divenire.

La realtà, per Croce, si nutre in modo costante di bellezza e sguardi intuitivi, di giudizi storici e «definitori», di economia o politica in senso lato e di etica. Le quattro facce dello spirito si muovono, con ritmo circolare, in un orizzonte stretto e apertissimo: «stretto», in quanto non è concepita un'alternativa all'istante dell'immanenza; «apertissimo», poiché la storia è libera di agire con spregiudicatezza nel *qui* e il fatto stesso che venga rinnovato il circolo, attraverso la realizzazione di opere umane iscritte nelle rispettive categorie (l'opera estetica, la logica, l'utile ecc.), conferma la natura veritativa della «prima vita». In altri termini, la Verità crociana si traduce nel mio esser poeta, uomo con senso critico, persona di spiccata dote morale, figura di forte impegno politico o scientifico. Non vi è (l')*altro*.

Il circolo crociano si basa sull'unità dei distinti. Nel senso che lo spirito è l'uno, l'atto, la realtà; ma al suo interno, al fine di non mostrarsi vuoto o debole, ospita le manifestazioni concrete del proprio esserci. La vita diviene, così, una perfetta articolazione che si regge grazie all'incontro inesauribile tra le sfere categoriali e le attività produttive dell'uomo svolte in loro nome. In breve, l'unità si riflette nei distinti e questi ultimi, rivestiti dell'inedito, rinviano all'unità dello spirito.

In questo itinerario non è ammesso un inizio assoluto, perché la tetrade illustrata da Croce intende cancellare il contenuto misterioso, la calma dell'originario, la preparazione verticale che guida le ombre fenomeniche del *qui*. La sua vocazione storicista, non in sintonia con quella cristiana, stride con le vocazioni proiettate verso le regioni celesti, perché appunto non rinvia al «Padre».

In un'ottica radicalmente immanentista, la «Trinità», ovvero il dogma fondato sull'unità del divino nei suoi elementi distinti (Padre, Figlio e Spirito Santo), si rivela un non-senso; anzi, Croce parlerebbe in proposito di «noia» e «vacuità»[17], di un «delirio del trascendente»[18] che non può trovare riscontro nella realtà effettuale.

Un cristiano, a mio avviso, non può voltare le spalle alla priorità ontologica simboleggiata dal Figlio che *è* il Padre. Il Figlio, infatti, si traduce nell'«Io Sono»[19], cioè vien prima di quel che si manifesta nell'ora del *qui*; ma il suo fondamento tocca parzialmente l'essenza del Padre, perché l'unità cammina nei distinti ed è manovrata da chi si è rivelato ad Abramo e Mosè. Il Padre è l'Assoluto più puro, il quale ha scelto di scendere, glorificando il Figlio *tra* gli uomini. Il Figlio è la Parola donata e «abbandonata» dall'Essere-Padre[20]. Il loro rapporto intrinseco è possibile grazie al vento che «soffia dove vuole»[21], quel Paraclito che non ha nulla a che vedere con lo spirito d'impronta hegeliana o crociana. Lo Spirito Santo coordina e protegge i vicendevoli rinvii fra il Padre e il Figlio: due Assoluti che fanno un tutt'uno nel linguaggio misterioso della religione cristiana. Figlio e Padre, dunque, s'identificano con l'inizio assoluto. L'inizio del Padre si esaurisce nella dimensione trascendentale; l'inizio del Figlio, invece, dimora al confine tra l'inspiegabile e la terra.

Nel quarto Vangelo, ad esempio, si mostra con profondità ermeneutica la tensione di Gesù. Il «Figlio dell'uomo» è nel mondo ma non *del* mondo. Non può

---

[17] Si pensi a quando fa riferimento all'«ineffabile del contatto immediato col divino», da cui «bisogna uscire, perché, se vi s'indugia, diventa vacuità e noia; la noia che promana dall'idea di ogni beatitudine e di ogni paradiso e di ogni inerte visione di Dio»: B. CROCE, *Carattere e significato della nuova filosofia dello Spirito*, in ID., *Filosofia e Storiografia*, op. cit., p. 34.
[18] Ivi, p. 24.
[19] *Gv* 8, 24, cit., p. 1207.
[20] L. BAGETTO, *San Paolo*, Milano, Feltrinelli, 2018, p. 26. Tornerò più tardi sul tema dell'«abbandono».
[21] *Gv* 3, 8, cit., p. 1199.

appartenere al mondo, sfugge pertanto allo stesso circolo crociano, al rigido immanentismo della «prima vita», e si appresta a comunicare il significato trascendentale della «seconda vita», quella che emerge dall'inizio assoluto (Dio) ed è disciplinata, con creatività, dal vento dell'altrove (Paraclito).

In Croce non è previsto qualcosa che non sia *del* mondo. Gesù, al contrario, oltre ad aver «vinto il mondo»[22], e quindi le esclamazioni del *qui*, resta provvisoriamente nel mondo, salvandolo con il cuore del Padre. La trascendenza del Figlio abita la terra con il secondo sguardo, e invita gli uomini della prima vita a muoversi nella stessa direzione con lo scopo di rinascere dal vento che soffia attimi di luce.

Il sistema crociano enuncia la fine del Padre, ma anche del Figlio e dello Spirito. Con l'estinzione della Trinità si resta intrappolati in una «ruota ruotante da sola»[23], senza un perché né scopi. Il circolo di Croce si avvicina in parte a questa ruota *finita*, presa in prestito da un «fanciullo innocente» che, ormai, ignora suo Padre.

Le opere del cielo

Non si può immaginare un Croce nichilista o simpatizzante del cinismo. È vero che la sua filosofia non si spinge molto in alto, ma non si rinchiude nel nulla, non osanna i pericolosi monologhi dell'*Übermensch*, non osteggia le buone potenzialità dell'individuo. Egli, al contrario, ci esorta a realizzare l'opera dello spirito, cioè a non fermarci nell'incertezza o in una condizione asettica, ma a incarnare il senso pluralistico delle quattro sfere. Ci invita a sognare l'infinito dell'arte, a esprimere delucidazioni del concetto puro, a fare politica e scienza, a essere soggetti morali.

Adesso posso essere più chiaro circa la sua fede *sui generis*. Croce, infatti, ha fede nell'«opera». Quando affermavo che il filosofo ama l'assoluto e dunque la storia, intendevo dire che il suo imperativo riflette il senso spirituale dell'opera. In

[22] *Gv* 16, 33, p. 1217.
[23] F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, Milano, Adelphi, 2005, p. 25.

altri termini, nel suo scenario categoriale *esiste* l'uomo con le rispettive attitudini, ma l'uomo non *è*. Quel che c'è, quel che vive nel circolo è appunto l'opera edificata dal singolo in concorso con i suoi simili. Non una categoria interpretata in modo freddo o analitico e neppure quella nuda esistenza, magari piena di «timore e tremore»[24], ancora impossibilitata a procreare. Soltanto l'azione produttiva dello spirito incarna i propositi della realtà. Se l'individuo *uti singuli* offre un modesto contributo alla rivitalizzazione del circolo, soggiornando nella dimensione problematica dello «pseudoconcetto»[25], l'opera è dio, la provvidenza o l'«accadimento»[26], dato che racchiude il tutto nel suo svolgersi e si riempie di mille voci e situazioni al fine di ottenere, di volta in volta, un'adeguata configurazione.

Lo stesso liberalismo crociano viene considerato «metapolitico» o «metaetico»[27] proprio perché non si accontenta della dimensione esistenziale o pseudoconcettuale dell'uomo, e vuol coincidere con la storia nel suo anomalo riscontro metafisico, ovvero con i volti sintetici dell'opera dello spirito. Le sue quattro libertà, in breve, assaggiano un dio al minuscolo, quello che si muove a *zig zag* entro un quadro sistematico allergico all'immensamente altro. Colui che mostra fede, coraggio e ambizione per l'opera circolare sfiorerebbe il cielo poiché ha vinto le tenebre (la sua impotenza, gli errori, il negativo). Ma non è il cielo della trascendenza, bensì quello della piccola chiarezza, della momentanea soddisfazione, del Sì progressivo che viene sbandierato in favore della storia nel suo perpetuo divenire.

Croce, inoltre, non ha dubbi sul fatto che il «simbolo dell'umanità non è né Dio né l'uomo, ma il Dio-uomo, il Cristo, che è l'eterno nel temporale e il temporale

---

[24] S. KIERKEGAARD, *Timore e tremore*, introd. di Furio Jesi, Milano, Mondadori, 2010.

[25] Sullo «pseudoconcetto», interpretato dal filosofo in modo controverso come finta separazione tra l'universale e il particolare, e come giustificazione «pratica» delle attività scientifiche da leggere peraltro in parallelo rispetto alla storia sintetica dello spirito, si rinvia a B. CROCE, *La logica come scienza del concetto puro*, Bari, Laterza, 1964, pp. 114-25.

[26] L'accadimento, inteso come «volontà del tutto» e quindi come «opera dello spirito», è stato approfondito per la prima volta da Croce in *Filosofia della pratica. Economica ed etica*, Napoli, Bibliopolis, 1996. Sul rapporto tra l'individuo e l'«opera-provvidenza» si tenga presente soprattutto B. CROCE, *L'individuo e l'opera*, in ID., *Etica e Politica*, a cura di G. Galasso, Milano, Adelphi, 1994, pp. 140-44.

[27] B. CROCE, *La concezione liberale come concezione della vita*, op. cit., p. 332.

nell'eterno»[28]; nondimeno, il Cristo crociano non è il Figlio del Padre o il «Figlio dell'uomo», tanto è vero che nel *Saggio sullo Hegel* sottolinea la coincidenza fra Gesù e la storia, una stretta equiparazione corroborata dal compimento dell'opera.

L'opera storicista è il perfezionamento della prima vita, dove manca la possibilità (tomista) che la ragione si *elevi* a Dio[29]. Ci troviamo dinanzi a un cielo grigio e pieno di nubi, perché questa opera non osa incontrare le luci dell'alba, non cerca di intrufolarsi nella tensione tra il primo e il secondo evento. La ricerca della *mia* esteticità, del *mio* profilo logico, della *mia* azione economica, del *mio* sentimento etico si spegne nei luoghi chiusi dell'immanenza, in cui, forse, si insegue Dio ma si trova soltanto il dio (al minuscolo) applaudito con una risata nichilista da molteplici esponenti della vecchia tradizione giudaica, ovvero quell'idolo riproposto, anche negli uffici e nelle case della cristianità, ogni qualvolta ci discostiamo dal grido rivolto ad "Abbà" e, a differenza di Francesco di Assisi, non gustiamo «la dolcezza dell'intima conversazione dell'anima con Dio»[30].

L'opera cristiana obbedisce al Padre e non a un circolo senza nome e odore. Sa bene di ritrovarsi nei sentieri oscuri della prima vita, e tuttavia non si arrende, vuole l'altro orizzonte, l'altro possibile. Cristo intende «liberare» le libertà impiegate nella prima vita. La sua opera, una volta attuata, inaugura l'esperienza della seconda vita. Sulla scia dell'evangelista Giovanni, si potrebbe dire che essa brilla nel mondo e sul mondo. L'opera di Cristo, infatti, non è *del* mondo, sebbene venga compiuta nell'istante. Resta nel mondo, ma la sua inconfondibile voce promana dal di fuori, dagli spazi di luce che la illuminano. É ciò che Alain Badiou, nel solco della tradizione paolina, chiama «la verità come evento»[31].

L'opera storicista non può capire il volto di Gesù perché ricalca l'immagine dell'«uomo vecchio»[32], un'immagine che è stata crocifissa quel giorno, quando il «Figlio dell'uomo» ha avuto sete per la prima volta.

---

[28] B. CROCE, *Saggio sullo Hegel*, Bari, Laterza, 1967, p. 158.
[29] L. MESSINESE, *L'apparire di Dio. Per una metafisica teologica*, Pisa, ETS, 2015, p. 20.
[30] G. JOERGENSEN, *San Francesco d'Assisi*, Santa Maria degli Angeli (Pg), Porziuncola Ed., 2005, p. 39.
[31] A. BADIOU, *L'essere e l'evento*, Genova, Il Melangolo, 1995.
[32] Si veda di Paolo la *Lettera ai Romani*, in *La Bibbia*, op. cit., pp. 1263-76.

L'opera cristiana si distingue dall'altra in quanto anela al vero cielo. Non scappa dalla realtà effettuale, ma prova a governarla con la complicità del Paraclito, e cerca di trionfare sulle ferite recate dal principe della terra, rieducandosi al brivido della croce. Nella croce si estende in tutta la sua pienezza il grido dell'«abbandono», si vuol toccare il punto più basso del suolo con la certezza di ricevere sputi, orrori, bestemmie.

Chi si abbandona senza ipocrisia non protesta, non uccide, non reagisce mediante lo slogan «occhio per occhio dente per dente»[33] del vecchio testamento, ma anzi continua ad amare fino all'ora nona del buio, ed è questa – tuona Simone Weil – la prova che il cristianesimo è divino[34]. L'opera cristiana, mai violenta, si rivela abbandonata poiché preferisce accostarsi all'ultimo della terra nell'ascolto confuso dell'ora nona, anziché cullarsi in una finta purezza[35] sempre più distante dallo scandalo del crocifisso. Finendo nella prima terra con un sorriso che piange, l'imitatore di Gesù può fiorire nella dimensione a-temporale della seconda vita.

L'opera storicista, invece, ammette la violenza per ragion di Stato o per realismo machiavellico; sì, il Croce degli ultimi tempi denuncia la deriva contagiosa dell'«Anticristo», ovvero «una tendenza della nostra anima» che nel Novecento ha preso il sopravvento sui valori; ma l'Anticristo paventato da Croce non è l'Anticristo previsto con lungimiranza da Giovanni nella sua "Lettera". Nel primo caso si ha paura per il «disconoscimento», l'«oltraggio» e l'«irrisione dei valori stessi»[36], di quei valori che danno risalto all'unità-distinzione celebrata dallo spirito immanente; nel secondo caso, l'Anticristo s'identifica con la prima vita, la notte, ciò che Paolo chiama il metodo della carne.

Non significa che l'opera cristiana sia qualcosa di antitetico rispetto ai bisogni dell'uomo. Se diamo un'occhiata alla "Lettera di Giacomo", sempre contenuta nella

---

[33] *Mt* 5, 38, p. 1095.
[34] S. WEIL, *L'ombra e la grazia*, Milano, Rusconi, 1985, p. 97.
[35] Si tenga in mente la critica acuta che Emmanuel Mounier rivolge a un certo spiritualismo distante dai problemi concreti di tutti i giorni, in E. MOUNIER, *Il Personalismo*, a cura di G. Campanini e M. Pesenti, Roma, Ave Ed., 2004, pp. 76-77.
[36] B. CROCE, *L'Anticristo che è in noi*, in ID., *Filosofia e storiografia*, op. cit., pp. 292-93.

Bibbia, si può notare con chiarezza che un uomo di fede – frate, presbitero, vescovo, cardinale, papa, laico − non può addormentarsi sui testi di una preghiera e non *sentire* il dolore del tu, perché «la fede senza le opere è morta»[37], ma deve far entrare il suono di una preghiera nel suo cuore inedito e costruire senza pause un'autentica risposta alle offerte del mondo. Si tratta della «pericoresi», cioè di una replica storica e trascendentale nel pieno riconoscimento dell'unità (divina) dei distinti[38], in quanto l'opera di Cristo, che vien prima dei secoli, si accende comunque nel *qui*; mentre la risposta storicista d'impatto crociano, pur riluttante al dramma totalitario dell'Anticristo, rischia di confondersi con le stesse offerte del mondo, e perciò con il nichilismo del *Gott ist tot*[39].

Conclusioni

L'idea secondo cui il cristianesimo è l'eterno nel tempo e il tempo nell'eterno, sviluppata con acume da Charles Péguy, andrebbe chiarita a fronte delle insidie idealiste che sorreggono il nucleo crociano.

Il simbolo del crocifisso, come ho cercato di dire nei paragrafi precedenti, non è soltanto tempo ed eterno in un sol battito d'amore, ma riassume anzitutto l'unità (divina) dei distinti; ovvero un *a priori* che rinvia alla storia e un'azione che avverte in sé il fondamento originario. L'equazione, quindi, è figlia o promotrice di una fervida tensione, di un meccanismo *rinviante* che permette di dar respiro alla contro-

---

[37] Si veda la *Lettera di Giacomo* (2, 26), in *La Bibbia*, cit., p. 1358.

[38] Piero Coda sostiene che il paradigma della trinità, nella direzione ontologica da lui sostenuta, «ripensa la contrapposizione astratta e tendenzialmente dualistica […] di trascendenza e/o immanenza tra Dio e il mondo, avanzando una comprensione della trascendenza che non esclude una forma specifica d'immanenza, e di un'immanenza che presuppone e salvaguarda la vera trascendenza. La trascendenza di Dio è talmente trascendente […] da esprimersi nella più perfetta immanenza nel creato!»: P. CODA, *Il logos e il nulla. Trinità religioni mistica*, Roma, Città Nuova, 2003, p. 256.

[39] In contrasto con la dottrina dominante, sono dell'avviso che il pensiero storicista di Croce presenti affinità non trascurabili con la visione nichilista di Nietzsche. Entrambi, pur partendo da presupposti teoretici notevolmente differenti, annullano, infatti, la dimensione trascendentale della «seconda vita» e consolidano le rispettive filosofie nel *qui*. Per un approfondimento mi permetto di rinviare a F. POSTORINO, *L'altro Croce. Un dialogo con i suoi interpreti*, op. cit., pp. 18-24.

offerta paradossale del «Figlio dell'uomo»: quella che splende con il cuore rinnovato, con gli occhi nuovi, con il secondo sguardo e i piedi di cerva.

L'unità cristiana dei distinti si oppone all'unità crociana dei distinti. La prima riflette il tempo e l'eterno nell'apertura «scandalosa» e infaticabile della seconda vita, dove irrompe un fiume di bellezza dalle mille declinazioni; la seconda, quella storicista, si rivela «senza residui»[40], perché archivia la speranza di architettare ad esempio la «storia etica» o l'«Uno-tutti», sollecitati rispettivamente da Maria Zambrano[41] e da Aldo Capitini[42].

Lo storicismo assoluto, proprio perché tale, soffoca l'inizio assoluto, il sudore legato alla croce e la misteriosa regia del Paraclito, limitandosi a galleggiare in una ruota impazzita che ospita la «carne» dell'uomo e tutti i sofismi idonei a condizionare i recinti della prima vita. Nella dimensione speculativa adottata dall'autore del *Perché non possiamo non dirci cristiani*, la trascendenza delle quattro sfere rischia di esaurirsi nel grigio della contingenza, perché non invoca il Padre, non riconosce il vero Assoluto, non si piega all'«impossibile», non si distrae con pathos dall'andamento del circolo, non vuole indietreggiare in favore della seconda vita.

Francesco Postorino

[40] C. FABRO, *La dialettica della libertà e l'assoluto*, in *Kierkegaard e Nietzsche*, Milano-Roma, Fratelli Bocca Ed., 1953, pp. 52-53.
[41] M. ZAMBRANO, *Persona e democrazia: la storia sacrificale*, Milano, Mondadori, 2000.
[42] A. CAPITINI, *Religione aperta*, pref. di Goffredo Fofi, introd. e cura di Mario Martini, Roma-Bari, Laterza, 2011.

Croce e la catastrofe
Gli scenari apocalittici dei terremoti
di Casamicciola e Reggio

Il terremoto, con le sue conseguenze spesso devastanti e tragiche, richiama l'idea dell'Apocalissi, in quanto catastrofe naturale; e, in qualità di catastrofe naturale, s'inscrive in una temporalità di carattere ciclico, rompendo col concetto di tempo lineare della Storia, concluso dall'Apocalissi in quanto fine del mondo.

Nel caso particolare della tragica esperienza del giovane Benedetto Croce, si allude – ovviamente – soprattutto a un concetto metaforico di apocalissi, indagata nella sua "ricezione privata" e intesa come crollo della base vitale, come dolore lancinante della perdita, come imprevista e improvvisa epifania dell'angoscia nella quotidianità del vivere. Nel caso di Croce, dunque, sono stata affascinata da un'ipotesi interpretativa che è venuta maturando in me soprattutto in seguito alla lettura dei densi *Taccuini di lavoro* del filosofo e che s'impernia essenzialmente su due assunti: a) la nascita della riflessione filosofica dal trauma[1]; b) il delinearsi di un'etica intransigente, per contrasto, proprio a partire dal disagio della patita provvisorietà, vissuta attraverso l'esperienza dirompente del terremoto.

È il 28 luglio 1883, siamo a Casamicciola, sull'isola d'Ischia; ecco un brano tratto dalla cronaca del De Andreis:

Sono le nove e mezza della sera. Casamicciola risplende di mille lumi: alberga in essa la gioia e la vita. Quando in un baleno la coprono le tenebre: in essa regna il dolore e la morte! S'ode improvviso un rombo cupo e profondo; un boato orribile e tremendo o come una specie di mina che esplodendo sotto i piedi

[1] È da notare il curioso ricorrere, in letteratura, di una sorta di legame biunivoco tra la riflessione filosofica e il terremoto, forse in misura maggiore rispetto ad altri generi di "catastrofi". Ad esempio, si veda la disputa tra Voltaire (*Poème sur le desastre de Lisbone*) e Diderot (*Lettre à Voltaire*) in occasione del terremoto di Lisbona del 1755 – sulla provvidenza, sull'ordine del mondo, sul "male" – nella quale viene messa in discussione l'affermazione di Leibniz che «tutto va per il meglio nel migliore dei mondi possibili».

volesse sprofondare e inabissare la terra, accompagnata dall'urto strisciante di vento che tagliava gli arti ed il tronco. Contemporaneamente un moto sussultorio ed ondulatorio, uniti al vorticoso, produssero romore assordante che ripercuotendosi risuonava con un tono metallico speciale, fragoroso; in soli 13 secondi ebbe termine l'opera istantanea di distruzione, d'inaudito terrore e di generale desolazione. Nel medesimo tempo si sollevò un polverio opprimente, immenso e la più completa oscurità sorprese ogni superstite nel luogo ove si trovava; ognuno barcollando cadeva e l'isola intera fu coperta in dieci minuti da un vasto lenzuolo di morte e sepolcrale silenzio. Nel movimento sussultorio, i tetti, le travi, le mura, le volte ed i lastrichi si aprirono in varie direzioni e tutto fu lanciato in aria a vari metri d'altezza in guisa di piume, e così distaccati allontanati e gittati a distanza, lasciavano profonde voragini, orrendi spechi. Precipitavano confusi insieme uomini, donne, fanciulli, fino a raggiungere abbracciati ed ammonticchiati i pianoterra o le sottostanti cantine restando ivi sepolti e coperti dalle macerie, che ricadendo dall'alto formarono monti di rovine che furono la pietra sepolcrale di tanti infelici. Le vie erano scomparse, i rottami dei fabbricati di una strada sottoposta l'avevano ingombrata fino a farne scomparire ogni traccia[2].

Alcuni dati: il comune di Casamicciola contava allora 4.300 abitanti e il terremoto ne uccise oltre un terzo, avendo provocato 1.784 vittime, oltre a 448 feriti[3].

Sui quotidiani, il terremoto assunse subito i contorni di un'immane catastrofe: occupò le prime pagine dei giornali con articoli dai toni accorati e talvolta sconfinanti nella morbosità, testimonianza del gusto letterario allora largamente diffuso. Ad esempio, «L'Epoca» del 3-4 agosto recitava così:

Addio, o poveri morti! […] Per voi la commedia della vita ha avuto uno scioglimento inaspettato: una smorfia di questo Yorik, di questo buffone immenso che si chiama Terra, vi ha ingoiati, subissati, senza che ve ne accorgeste. Fu una tragica facezia o, se volete, uno sbadiglio del monte Epomeo[4].

La cronaca della calamità fu affidata alla narrazione dei corrispondenti e alle testimonianze dei superstiti; l'indulgere su particolari curiosi, scabrosi o addirittura macabri sembra fosse piuttosto comune, all'epoca, e comunque andava incontro al gusto dei lettori.

[2] F. DE ANDREIS, *I terremoti e l'isola d'Ischia nel luglio 1883*, Genova, Pellas, 1883, p. 3.
[3] I dati sono stati tratti da *Il terremoto del 28 luglio 1883 a Casamicciola nell'isola d'Ischia. La cronaca, il contesto fisico, storico e sociale, i soccorsi, la ricostruzione e le fonti documentarie del primo grande terremoto dopo l'unità d'Italia*, Roma, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, 1998, p. 23.
[4] Ivi, p. 269.

Anche se solo dopo la tragedia di Messina del 1908 il Regno d'Italia si dotò di adeguati strumenti legislativi in materia di edilizia antisismica, fu proprio col terremoto ischitano dell'83 (il primo dall'Unità) che la «catastrofe naturale» richiamò l'attenzione nazionale come problema politico e socio-ambientale[5]: non a caso, proprio in seguito a questa calamità, si diffuse l'espressione «è successa una Casamicciola»[6].

Già allora, inoltre, Ischia era una rinomata meta di turismo (insieme con i 2333 abitanti del luogo, morirono nella sventura 625 forestieri)[7], soprattutto per le efficaci cure termali e per la proverbiale bellezza del suo mare: ciò contribuì ad acuire il già forte impatto emotivo che il terremoto provocò. Casamicciola, infatti, era un centro di

---

[5] Cfr. R. DE MARCO, *Presentazione*, in *Il terremoto del 28 luglio 1883 a Casamicciola nell'isola d'Ischia*, op. cit., p. VII: «il terremoto del 28 luglio 1883 rappresenta il primo importante evento sismico dell'Italia post-unitaria, la prima grande catastrofe con la quale dovette confrontarsi il governo nazionale».

[6] Cfr. A. PLACANICA, *Casamicciola-Casamicciola: dal dramma alla metafora*, in *Il terremoto del 28 luglio 1883 a Casamicciola nell'isola d'Ischia*, op. cit., pp. XI-XVII. Il termine «casamicciola» indicava uno stato di caos, grande confusione e sovversione: la metafora si costruì tra tardo Ottocento e primo Novecento, mentre il suo significato figurato è da datare ad alcuni decenni dopo il 1883. La contrapposizione delizie/caos che la caratterizza (delizie del luogo *versus* caos della tragedia) suggerisce che la metafora sia nata in ambienti socialmente inferiori. Placanica cita, nel proprio volume, un brano tratto da *Natale in casa Cupiello* (1931) di De Filippo: il protagonista Luca, «tornando dalla cucina nella sala da pranzo, con in mano la colla del presepe, contempla affranto l'improvviso sconquasso creato dalla figlia (che, or è qualche minuto, ha litigato con la madre, con distruzione di soprammobili e dello scheletro del presepe), e non trova di meglio che definire casamicciola quel caso intervenuto alle sue spalle» (p. XI). Verga, invece, in riferimento al terremoto di Ischia del 4 marzo 1881, scrisse una novella intitolata *Casamicciola* (la si può leggere in appendice a G. VERGA, *Tutte le novelle*, Milano, Mondadori, 1940). Apparsa sul «Don Chisciotte» il 13 aprile 1881, la novella venne riedita in *Catania-Casamicciola* (a cura di F. Perticone, L. e M. Rapisardi, Catania, Giannotta, 1883) con lievi modifiche. Cfr. anche l'edizione a cura di C. Riccardi, Milano, Mondadori, 1979 (e la II edizione del 1982) e G. VERGA, *Le Novelle*, a cura di G. Tellini, Roma, Salerno Ed., 1980. «Questo di Verga, elaborato così tempestivamente rispetto all'accaduto del 1881 – commenta Placanica –, è un testo paradigmatico: esso, coi colori tenui e sfumati del tramonto, fissa sulla pagina – magari inconsapevolmente – un'atmosfera di arcana premonizione: quella stessa atmosfera che, da quando negli universi culturali si è definita la letteratura e la litografia esemplare del terremoto imminente, ha costituito un tòpos caratteristico, sempre appoggiatosi, solo e unicamente, sui segni premonitori del cielo al tramonto, sul rosseggiare del sole all'imbrunire: tutte le pagine esemplari di rievocazioni di catastrofi sismiche fondano la loro intensità sull'inquietante atmosfera di sospensione davanti a un cielo che non è più sé stesso, che non ha più luce, che è gravido di eventi luttuosi preannunziati nel mistero del suo viso torvo e dolente: dal sole improvvisamente oscuratosi nel momento della Passione della tradizione evangelica, o ridottosi a un globo oscuro come 'sacco di crine' nell'Apocalisse di Giovanni, alle notturne fosche tenebre di Weimar davanti agli occhi del sensitivo Goethe» (pp. XIII-XIV). Cfr. anche A. PLACANICA, *Goethe tra le rovine di Messina*, Palermo, Sellerio, 1984; ID., *Segni dei tempi. Il modello apocalittico nella tradizione occidentale*, Venezia, Marsilio, 1990; ID., *Le conseguenze socioeconomiche dei forti terremoti. Miti di capovolgimento e consolidamenti reali*, in «Rivista storica italiana», a. CVII, 1995, II.

[7] Cfr. A. PLACANICA, *Casamicciola-Casamicciola*, op. cit., p. XV: «fu forse la qualità di quei morti *a parte*, di quelle personalità del mondo agiato di mezza Italia, che, per la prima volta, fece prendere allo Stato italiano coscienza seria e meditata del problema sismico in cui, da sempre, si dibatteva lo spazio geofisico dell'Italia da poco unificata».

raffinata mondanità[8]: vi si potevano ammirare pittoresche rovine, tra le quali molte d'impianti termali risalenti all'antica Roma. Pertanto, in occasione del sommovimento tellurico, «quasi simbolo di un capovolgimento epocale del mondo della sanità e della bellezza[9], l'impressione dovette essere enorme agli occhi di un ben determinato milieu sociale, quello degli antichi clienti e del loro ambiente culturale»[10]. Teatro del fenomeno apocalittico, infatti, fu quello della rinomata terra campana, dolcissima e terribile, tra vesuviana e puteolana (da Pompei ed Ercolano ai Campi Flegrei), scenario sia degli acquarelli di Hamilton sia della *Ginestra* leopardiana.

In quel decennio, si verificarono tre episodi di lutto nazionale, seguiti ognuno dalle visite del Re Umberto I sui luoghi devastati: oltre alla tragedia di Casamicciola, anche l'alluvione del Polesine e il dilagare del colera a Napoli e a Ischia. Eppure, sebbene allagamento ed epidemia siano catastrofi di grande impatto distruttivo, tuttavia non contengono in sé una carica segnico-ideologica paragonabile a quella di un terremoto, che è imprevista sovversione di tutto e non dura che un istante: un immane boato e poi la morte e il silenzio. Posto in questi termini, il grande terremoto ha in sé contenuti allusivi che lo assimilano all'immagine della "fine del mondo", alla *katastrophé* per eccellenza: l'istantaneità, la grandiosità totalizzante dell'evento, il paradigma del 'capovolgimento', la sua indescrivibilità, la sua imprevedibilità, il suo scardinare il nesso vitale tra spazio e tempo. Perciò, questo sublime arcano tellurico impressiona i superstiti in maniera così profonda e indelebile che di solito ne temono per mesi la ripetizione.

Prendendo spunto dal terribile terremoto che nel 1783 colpì la Calabria, Augusto Placanica, nel volume *Il filosofo e la catastrofe*[11], sottolinea come i

---

[8] Ivi, p. XIV: «e non è un caso che proprio in quei giorni vi soggiornassero gli agiati genitori del Croce».

[9] Cfr. G. IMBESI, *Insegnamenti da un terremoto*, in *Il terremoto del 28 luglio 1883 a Casamicciola nell'isola d'Ischia*, op. cit., p. XXVIII: «l'evento sismico rappresenta più di qualunque altra catastrofe il senso della fine e del principio delle cose: segna i luoghi di distruzioni, di sofferenze, di morti in forma nell'apparenza indelebile ma li riapre ad un nuovo ciclo». Le cronache del terremoto di Casamicciola, forse anche per la valenza ludica dei luoghi, sottolineano drammaticamente questa condizione.

[10] Ivi, p. XV.

[11] Cfr. A. PLACANICA, *Il filosofo e la catastrofe. Un terremoto del Settecento*, Torino, Einaudi, 1985.

sopravvissuti a ogni scossa sismica siano di solito preda di tremori, brividi, nausee, vertigini, convulsioni muscolari, e soprattutto di sconvolgimenti del sistema nervoso. I cronisti che raccontano di terremoti concordano nel sostenere che essi turbano la mente più che il fisico e che assumono, agli occhi dei sopravvissuti, i contorni di una catastrofe sia privata sia globale, dunque con caratteri propri della "fine del mondo". Un grande terremoto, infatti, «rompe i cardini della natura stessa, spezza l'asse della terra, risospinge la società e la storia indietro, verso i tempi del Diluvio […] a mano a mano che la vita riprende il suo corso normale, questa ripresa viene avvertita come rinascita […] tutto risorge, ma tutto viene messo in discussione»[12].

La paura del terremoto scaturisce soprattutto dalla perdita del contatto con la terra, la cui stabilità è, fin dalla prima infanzia, il cardine dell'esperienza vitale di ciascun essere vivente: questo cataclisma sconvolge e recide, dunque, proprio il rapporto che ciascuno ha con la realtà, insinuando l'impressione che essa sia tragicamente provvisoria e che la sua fine possa verificarsi in qualsiasi momento, che incomba[13].

Il terremoto, metafora della fragilità umana, della provvisorietà e dell'impotenza, ambisce, però, a rovesciarsi, a trasformarsi in metafora della continuità, del radicamento alla terra, della potenza della volontà: e il sogno della ricostruzione guida la trasformazione della metafora stessa[14].

Il più attento biografo di Croce, Fausto Nicolini, ricorda come la famiglia Croce – cioè il padre Pasquale, la madre Luisa e i loro figli Benedetto, di 17 anni, e Maria, di 13 (Alfonso era, infatti, in collegio altrove) – avesse allora preso alloggio ove una volta sorgeva la villa Verde, nel sito in cui il 20 ottobre 1954, per iniziativa della "Società italiana per il progresso delle scienze" venne affissa la seguente

---

[12] Cfr. G. IMBESI, *Insegnamenti da un terremoto*, op. cit., p. XI.

[13] I sopravvissuti, infatti, «trascorrono interi minuti come sospesi su di un abisso, lucidissimamente sentendo l'imminenza della morte, ma così immersi in questa da non poter prestare ascolto ad altra sensazione: istanti interminabili di vera follia»: ivi, p. 120.

[14] Cfr. B. DE MARCHI, *Il terremoto come metafora, la ricostruzione come sogno*, a cura dell'Istituto di Sociologia Internazionale di Gorizia, 1996, Quaderno n. 96.6.

iscrizione: «QUI/ SORGEVA LA VILLA/ CROLLATA PER TREMUOTO/ LA NOTTE DEL 28 LUGLIO 1883/ TRAVOLGENDO/ COL PADRE LA MADRE E UNA SORELLA/ BENEDETTO CROCE/ GIOVANETTO/ UNICO DOPO TANTO STRAZIO/ SOTTRATTO ALLA MORTE»[15].

Giusta talune poco chiare, molto retoriche e Dio sa fino a qual punto precise relazioni a stampa su quel disastro – commenta Nicolini –, il 'giovanetto Croce', conforme quelle designano il nostro Benedetto, sarebbe stato tra gli ultimi salvati. Onde, *si vera sunt exposita*, non ore, ma giornate e nottate intere egli avrebbe provato tutte le angosce, fisiche e morali, di quei sepolti vivi, e, tra le altre, a prescindere dalla crescente tortura della fame e della sete, anche il supplizio d'essere quasi annegato da una pioggia torrenziale, rovesciatasi su quelle macerie la sera del 29 luglio. Certo è che, dopo essergli giunta agli orecchi, a intervalli sempre più lunghi e sempre più fioca, la voce del padre, implorante invano soccorso, perdette i sensi: sicché svenuto, oltre che fracassato nelle membra, venne tratto da quel groviglio di sassi, calcinacci e travi, al tempo medesimo che se ne estraevano i cadaveri del padre e, l'una con l'altra strettamente abbracciate, della madre e della sorella[16]. Trasportato a Napoli, gli venne inflitto il duplice ingessamento della gamba e del braccio fratturati: duplice, perché l'operazione, riuscita male la prima volta, dové essere ripetuta, raggiungendo, anche questa seconda volta, così poco la perfezione, da lasciare nel paziente un, sia pur lieve ma ben visi- bile, difetto nel camminare. Guarito alla men peggio, si trasferì a Roma in una casa in via della Missione, ove dimorava il già mentovato cugino di suo padre Silvio Spaventa, il quale, fatto già segno, durante la giovinezza, a cure amorose della famiglia Croce, sentì il dovere non solo di divenir tutore, ma anche di prendere in protezione i due giovinetti superstiti di quella: Benedetto e il suo minor fratello Alfonso[17].

[15] Cfr. F. NICOLINI, *Benedetto Croce*, Torino, UTET, 1962, p. 68.

[16] Cfr. al riguardo la recente polemica fra Roberto Saviano e Marta Herling ai link https://corrieredelmezzogiorno.corriere.it/napoli/notizie/cronaca/2012/17-maggio-2012/saviano-chiede-47-milioni-danni-le-critiche-croce-201214777929.shtml; https://www.ilmattino.it/blog/l_arcinapoletano/saviano_testa_croce-1371414.html; https://www.ilfoglio.it/articoli/2012/06/26/news/perche-la-crociata-di-saviano-contro-croce-stuzzica-anche-la-germania-59514/; http://www.storiainrete.com/4479/rassegna-stampa-italiana/cosi-la-nipote-di-croce-sbugiarda-saviano-inventa-pezzi-di-storia/.

[17] Ivi, pp. 69-70. Cfr. anche il racconto dello stesso Croce (in ID., *Contributo alla critica di me stesso*, a cura di G. Galasso, Milano, Adelphi, 1989, p. 22), dal quale – si nota facilmente almeno dal «fracassato» – Nicolini prende spunto: «*u*na brusca interruzione e un profondo sconvolgimento sofferse la mia vita familiare per il terremoto di Casamicciola del 1883, nel quale perdetti i miei genitori e la mia unica sorella, e rimasi io stesso sepolto per parecchie ore sotto le macerie e fracassato in più parti del corpo. Guarito alla meglio, mi recai insieme con mio fratello a Roma, in casa di Silvio Spaventa, che aveva accettato di diventare nostro tutore».

Lo stato d'animo di Croce, nel periodo successivo alla catastrofe, ci viene descritto in prima persona[18] nel suo noto *Contributo alla critica di me stesso*, quella sorta di autobiografia intellettuale uscita per la prima volta nel 1915 in forma di bilancio dei primi quarant'anni di esistenza:

Lo stordimento della sventura domestica che mi aveva colpito, lo stato morboso del mio organismo che non pativa di alcuna malattia determinata e sembrava patir di tutte, la mancanza di chiarezza su me stesso e sulla via da percorrere, gl'incerti concetti sui fini e sul significato del vivere, e le altre congiunte ansie giovanili, mi toglievano ogni lietezza di speranza e m'inchinavano a considerarmi avvizzito prima di fiorire, vecchio prima che giovane. Quegli anni furono i miei più dolorosi e cupi: i soli nei quali assai volte la sera, posando la testa sul guanciale, abbia fortemente bramato di non svegliarmi al mattino, e mi siano sorti persino pensieri di suicidio[19].

Ma già nell'aprile del 1902, proprio nei giorni in cui l'*Estetica* stava per vedere la luce, egli aveva messo mano anche a un breve *Curriculum vitae* (poi aggiornato, mediante un'aggiunta, nel 1907), concepito come una lineare narrazione autobiografica nella quale, nonostante la consueta ispirazione «al più severo controllo dei sentimenti»[20] e la usuale sobrietà della prosa crociana, la descrizione della sciagura risulta sicuramente più viva e dettagliata:

Vidi in un baleno mio padre levarsi in piedi e mia sorella gettarsi nelle braccia di mia madre; io istintivamente sbalzai sulla terrazza, che mi si aprì sotto i piedi, e perdetti ogni coscienza. Rinvenni a notte alta, e mi trovai sepolto fino al collo, e sul mio capo scintillavano le stelle, e vedevo intorno il terriccio giallo, e non riuscivo a raccapezzarmi su ciò ch'era accaduto, e mi pareva di sognare. Compresi dopo un poco, e restai calmo, come accade nelle grandi disgrazie. Chiamai al soccorso per me e per mio padre, di cui ascoltavo la voce poco lontano; malgrado ogni sforzo, non riuscii da me solo a districarmi. Verso la mattina, fui cavato fuori, se ben ricordo, da due soldati e steso su una barella all'aperto[21].

---

[18] Ma «quell'universo di dolore e di disperazione, di pianti e di attonite, improvvise solitudini, ci è sfuggito per sempre, e non può esserci restituito se non attraverso le testimonianze raffreddate delle narrazioni»: cfr. A. PLACANICA, *Il filosofo e la catastrofe. Un terremoto del Settecento*, op. cit., p. 112.
[19] Cfr. B. CROCE, *Contributo* cit., p. 23.
[20] Cfr. G. SASSO, *Per invigilare me stesso. I Taccuini di lavoro di Benedetto Croce*, Bologna, Il Mulino, 1989, p. 15.
[21] Cfr. B. CROCE, *Memorie della mia vita. Appunti che sono stati adoprati e sostituiti dal 'Contributo alla critica di me stesso'*, Napoli, Istituto italiano per gli studi storici, 1966, pp. 10-11.

Ha notato Gennaro Sasso al riguardo che «*a* tal punto, in questo testo, la mente e la fantasia appaiono ancora percosse dal disastro, che, passando dalla descrizione degli eventi esterni a quella degli eventi interni, – con una movenza psicologica che appartiene in realtà alla sua vita più profonda, Croce osserva addirittura, in sé stesso, il gioco doloroso del 'rimorso e della riparazione'; e scrive che allora avvertì in sé 'come una certa consolazione di avere, in quel disastro', ricevuto lui pure 'qualche danno', mentre, per altro verso, provava 'come un rimorso' di essersi 'salvato solo tra i' suoi, sì che 'l'idea di restare storpio o altrimenti offeso' gli 'riusciva indifferente'»[22]. Si tratta, qui, dell'usuale scatenarsi del senso di colpa dei sopravvissuti nei confronti dei loro defunti; in eventi traumatici del genere, infatti, manca il conforto della morte convissuta, quello che Placanica definisce la «fase colloquiale della morte domestica»[23].

È nel già menzionato *Contributo*, però, che Croce stesso enfatizza la centralità della tragedia di Casamicciola quale «cellula generatrice delle sofferenze, complicate, insidiose e tutte iscritte nella profondità dell'anima, che, di lì in seguito, e per vari anni, il giovane […] sofferse»[24]. Da esse procede il racconto, approdando alle radici dello sbocciare del suo interesse per la meditazione filosofica:

> Nel secondo anno della mia dimora in Roma, mi risolsi ad ascoltare le lezioni di filosofia morale di Antonio Labriola, che già mi era familiare come frequentatore assiduo della casa dello Spaventa […] E quelle lezioni vennero incontro inaspettatamente al mio angoscioso bisogno di rifarmi in forma razionale una fede sulla vita e i suoi fini e doveri, avendo perso la guida della dottrina religiosa e sentendomi nel tempo stesso insidiato da teorie materialistiche, sensistiche e associazionistiche, circa le quali non mi facevo illusioni, scorgendovi chiaramente la sostanziale negazione della moralità stessa, risoluta in egoismo più o meno larvato. L'etica herbartiana del Labriola valse a restaurare nel mio animo la maestà dell'ideale, del dover essere contrapposto all'essere, e misterioso in quel suo contrapporsi, ma per ciò stesso assoluto e intransigente[25].

[22] Cfr. G. SASSO, *Per invigilare me stesso*, op. cit., p. 16.
[23] Cfr. A. PLACANICA, *Il filosofo e la catastrofe*, op. cit., p. 118.
[24] Cfr. G. SASSO, *Per invigilare me stesso*, op. cit., p. 17.
[25] *Ibidem*.

Dunque, la narrazione della sofferta riscoperta di un'etica dell'assolutezza, con evidenti caratteri di «forte, e anche inclemente, rigorismo; che, per quanto negli anni tendesse a temperarsi, a farsi più attento e curioso, più aperto alla comprensione degli aspetti molteplici dell'esperienza morale nell'atto stesso in cui si chiudeva al moralismo angusto della condanna e della riprovazione, sempre, tuttavia, di tale esperienza costituì il centro e il criterio»[26].

Alla crociana idea dell'etica non fu estranea «la nota esistenziale e vitale di ciò che, pur essendo interno alla sua sfera, all'etica maggiormente si contrappone, – l'inclinazione edonistica, che era per lui la stessa cosa della dispersione e dell'inconcludenza pratica»[27]: l'etica crociana non si realizza che nella vittoria che di volta in volta essa consegue sul suo nemico tenace, infido e presente nel profondo della coscienza anche quando si potrebbe pensare di esserne ormai immuni. L'uomo etico è colui che conferisce ordine e criterio alle tendenze distruttive intrinseche alla ricerca del piacere e della stessa felicità; la «maestà dell'ideale» e il «dover essere contrapposto all'essere» lasciano trapelare, nella loro continua lotta contro tali tendenze, un senso di angoscia, dalla quale nascono e cui cercano di sfuggire, superandola nella regola assoluta del comportamento: hanno, dunque, tratti di kantiana e calvinistica durezza, sì, ma anche rivelano la tentazione del disperdimento e l'acuta sofferenza che ne deriva alla coscienza in lotta con se stessa. Esse vengono, pertanto, a rappresentare «la concretezza della vita che trionfa della morte, la sintesi che non si lascia attrarre nel gorgo dell'analisi, e piuttosto la richiama a sé, la padroneggia e la tiene ferma nel suo orizzonte, la concentrazione dell'opera che sfugge al disperdimento e alla passività»[28].

Per Croce, che da giovane aveva subito la tentazione del suicidio e che alla correlativa angoscia non era mai riuscito a opporre nessun'arma così forte da impedire che essa risorgesse, non c'era altra garanzia al di fuori della lotta quotidiana e del duro lavoro necessario ad alimentarla e condurla a esito vittorioso: per questo

[26] Ivi, p. 18.
[27] *Ibidem*.
[28] Ivi, p. 19.

nella penultima pagina del *Contributo* scrisse che «di desiderî e di speranze non ho mai provato fortemente altri (mi sia permesso dirlo, perché è vero) che quelli di uscir fuori dalle tenebre alla luce». E per questo giunse a sostenere che l'individuo non è reale se non negli «atti» di cui s'intesse la sua esistenza e nei quali il «valore» si realizza: dunque, una riduzione dell'individuo all'opera, in nome della quale anche il contrasto tra necessità e libertà assume i tratti di una dolorosa alternanza di necessità del «contemplare» come necessario tutto ciò che accade e di libertà di «fare» e «agire» in modo da rimuovere e cancellare l'errore e il male compiuto. Dunque, continuamente nel suo pensiero la necessità si riapre alla possibilità e si risolve nella libertà: continuamente alla teoresi, ovvero alla contemplazione dell'essere e del necessario, allo sguardo rivolto a ciò che ha la forma suprema dell'*Ananke*, si sostituisce la prassi. Anche in relazione al tenace tema dell'angoscia, periodicamente riaffiorante, questa filosofia della positività e dell'essere, ossia della necessaria risoluzione del disvalore nel valore, simboleggia anche la trasfigurazione dell'angoscia, perennemente indomabile, che viene a costituire pure lo strumento stesso del suo superamento, e proprio per questo sancisce la propria ineliminabilità.

I *Taccuini di lavoro*, che registrano pazientemente i lavori svolti da Croce dal 1906 fino al 1952 (anno della sua morte), testimoniano di una febbrile attività condotta con costanza ogni giorno, senza pause né troppe concessioni a svaghi che esulassero da interessi di studio: in questa cornice, vengono ad assumere una particolare rilevanza proprio quei pochi momenti – e sono davvero pochi, nell'arco di quasi cinquant'anni – in cui uno scoramento paralizzante gli impedisce di lavorare. Essi si possono individuare nei giorni terribili in cui Angelina Zampanelli, la signora romagnola con cui Croce aveva vissuto per quasi vent'anni, dopo una breve e violenta malattia si spense, il 25 settembre 1913; nei giorni più cupi del periodo della prima guerra mondiale (in particolare durante il 1917); in quelli (tra il 1920 e il 1921) in cui egli fu ministro della Pubblica Istruzione nel governo Giolitti (a causa dello sconvolgimento che l'inizio di quella nuova attività produsse nella regolarità della sua vita di studioso); in quelli seguiti, nel 1926, alla soppressione della libertà di stampa,

durante i quali gli aleggiò nella mente, per un attimo, il pensiero (e quasi la speranza) della morte; in quelli della scomparsa dei più cari amici (il 7 aprile 1926 Amendola; il 26 gennaio 1940 il giovane e promettente Aldo Mautino); fino al biennio 1938-1939, il più buio della vita di Croce, gravando sull'Europa la minaccia della nuova guerra e le «malvage» leggi razziali[29].

Riguardo alla perdita della propria compagna di vita, Croce scrisse una lettera molto intensa a Renato Serra, il 6 ottobre 1913[30], in cui svolgeva il tema del dovere che noi abbiamo «di amare e di legarci», essendo però «pronti a distaccarci senza cadere», perché solo questa è la risposta che, in nome della vita, dev'essere data al «lurido suicidio» e al «lurido manicomio». Così, interessante la lettera inviata il 5 settembre 1929 ad Alma Everts, che aveva appena perduto la madre:

> quando si sradica un albero che ha forti e grandi radici, nel terreno resta una voragine aperta. Che cosa farci? I nostri affetti sono cambiali firmate al dolore, e bisogna pagarle; e tanto è più grande l'amore tanto più grande il dolore. Perciò, alcuni, del presente come del passato, consigliano di 'non attaccarsi troppo'. Ma non è meglio attaccarsi troppo e soffrire, anziché passare la vita freddamente? Voi siete nel primo caso, e il processo deve fare il suo corso. Pensate soltanto che non solo delle persone care perdute ci resta tutto quello che ci hanno dato, ma continuano in noi una vita ideale e senza sofferenza, in noi che ancora soffriamo[31].

Dunque, «l'operosità e la laboriosità non sono, in Croce, che la risposta data, nel segno della positività, alle tentazioni oscure del negativo, all'angoscia, all'orrore del vuoto, – a questo pauroso fantasma del suo mondo interiore, che tanto l'aveva tormentato in gioventù; e la cura messa nel render conto degli smarrimenti e dei cedimenti non è che una delle dimensioni della grande battaglia che questo pensatore

---

[29] Il 3 dicembre 1938 nei *Taccuini di lavoro* (Napoli, Arte tipografica, 1987, vol. IV) annotava: «La vita mi si è fatta penosissima e non me ne lamento solo pensando che il medesimo o peggio accade a innumeri altri in Italia e nel mondo. La fatica è ora per me il solo riposo, e il tempo del riposo, del passeggiare, del conversare, dello stare a letto, mi è fatica, perché tutto occupato da tristi pensieri […] in questo circolo, del riposo da fuggire perché mi è fatica, e della fatica da cercare perché mi è riposo, avverto un logorio e un eccessivo dispendio di forze»; così per tutto il 1939, in cui ricorrono tristezza, depressione di nervi, giornate perdute o vuote.

[30] Edita integralmente in A. GRILLI, *Tempo di Serra*, Firenze, Vallecchi, 1961, p. 220.

[31] Cfr. B. CROCE, *Epistolario*, vol. I, *Scelta di lettere curate dall'Autore. 1914-1935*, Napoli, Istituto Italiano per gli Studi Storici, 1967, p. 153.

combatté lungo l'intero corso della sua vita, alternando le armi e fra queste ponendo anche i *Diari*, nei quali, con fredda precisione, e quasi senza averne l'aria, ne descrisse le fasi»[32].

Sasso sottolinea come dalla tragedia di Casamicciola Croce avesse tratto anche una forte inclinazione a partecipare, con intensità, alle proprie e alle altrui traversie esistenziali, e quella «tendenza all'autentica socievolezza»[33] che fa sì che qualche rapporto giunga a stabilirsi in forme profonde, e la vita non sia perciò un arido deserto. Per questo, la notizia del terribile terremoto di Reggio e Messina del 1908 – circa 150.000 morti, e danni enormi[34] – lo sconvolse tanto da provocare la prima, seria interruzione della sua laboriosità.

I *Taccuini di lavoro* registrano queste osservazioni, al riguardo:

- 29 dicembre 1908: «Angosciato dalla notizia del terremoto di Messina e dall'incertezza sulla sorte di parecchi amici che sono colà. Ho telegrafato a Palermo e a Catania e ho scritto lettere; ma non so quando avrò risposta. Mi è stato impossibile far nulla nella giornata. Ho passato alcune ore a letto»[35];
- 30 dicembre 1908: «Stamane continua l'angoscia. Non ricevo notizie»[36];
- 31 dicembre 1908: «Con la morte nel cuore, non avendo finora ricevuto nessuna notizia e nessuna risposta ai telegrammi e alle lettere, continuo, sforzandomi di concentrarmi nel lavoro, a scrivere la *Logica*»[37].

Tutti i carteggi contengono accenni al terremoto di Messina e alla trepidazione con cui Croce segue l'evento, attendendo notizie dei propri cari; tra essi, interessanti alcune lettere scambiate con Karl Vossler:

---

[32] Cfr. G. SASSO, *Per invigilare me stesso*, op. cit., p. 59.
[33] Ivi, p. 77. Sulla "socievolezza" di Croce, cfr. anche E. CROCE, *Ricordi familiari*, Firenze, Vallecchi, 1962, pp. 7 e sgg.
[34] Cfr. il prezioso, soprattutto per l'abbondanza e la precisione dei dati nonché per l'ampiezza dei brani di cronaca riportati, G. BOATTI, *La terra trema. Messina 28 dicembre 1908. I trenta secondi che cambiarono l'Italia, non gli italiani*, Milano, A. Mondadori, 2004.
[35] Cfr. B. CROCE, *Taccuini di lavoro*, op. cit., vol. I (1906-1916), p. 139.
[36] Ivi, p. 140.
[37] *Ibidem*.

– XCIV: Croce a Vossler: Napoli, 5 gennaio 1909: «Non ti ho scritto in questi giorni perché il disastro di Messina ci ha gettati nell'angoscia e nel lutto. Avevo tanti amici colà! Qualcuno si è salvato, come il Lombardo Radice[38]; altri, come il Salvemini[39], vi ha perduto tutta la famiglia, e fa temere per la sua ragione; il povero Fusco, di cui tu hai recensito il libro sul Castelvetro, sembra sia restato sotto le macerie: tutte le ricerche, che ne sono state fatte fare da me, sono riuscite vane. E per me la perdita del Fusco è come quella di un figlio. Ma i dolori privati sono accresciuti dai dolori pubblici, e veramente non par cosa dei nostri tempi l'assistere alla sparizione di una grande città come Messina»[40];

– XCV: Vossler a Croce: Heidelberg, 9 gennaio '909: «Temevo forte che tu avessi amici e parenti fra i morti di Messina. Ora vedo che ne hai anche più di quel che temevo. Sono stato molto coi miei pensieri intorno a quella inconcepibile catastrofe; e credimi che prendo sinceramente parte alla disgrazia tua e del tuo paese. Almeno se ne cavasse poi la fortuna di una nuova sistemazione economica del Mezzogiorno. Poiché se non se ne cava nulla, resta un fatto bruto o uno stupido e feroce arbitrio della natura – e chi potrà mai consolarsene? E il Barbi e il Restori[41] son salvi?»[42].

De Martino ha affermato che la sanità è caratterizzata dal «concreto dinamico farsi sempre di nuovo sano»[43], oltre il rischio dell'ammalarsi. Nella sofferenza Croce coglieva qualcosa di deteriore, di torbido e morboso, di ignobile, una sorta di compiacimento nel vivere la sofferenza e perciò come un'adesione al decadentismo (essendo il decadentismo nient'altro che il permanere entro la pura cerchia della sensibilità, senza la luce dell'intelligenza e la capacità di trascendimento): non soltanto contro le ragioni della sofferenza bisognava combattere, dunque, ma anche contro il diritto che essa rivendicava a prendere stabile dimora nell'anima.

L'angoscia nasceva, infatti, dal continuo spezzarsi del ritmo esistenziale o dalla preoccupazione che, dopo che si fosse faticosamente riavviato, di nuovo tornasse a spezzarsi e per sempre giacesse infranto: per questo, nel cupo scenario degli anni della Seconda guerra mondiale, essa rinacque forte dalla constatazione che nessuna certezza fosse ormai possibile conferire al futuro, nemmeno a quello più prossimo e

[38] Ovviamente, Giuseppe Lombardo Radice, professore di pedagogia alla Scuola Normale di Messina.
[39] Gaetano Salvemini, professore di storia all'Università di Messina.
[40] Cfr. *Carteggio Croce-Vossler. 1899-1949*, a cura di E. Cutinelli Rèndina, Napoli, Bibliopolis, 1991, pp. 119-20.
[41] Nella terribile sciagura, Michele Barbi, professore di letteratura italiana all'Università di Messina, e Antonio Restori, professore nella stessa Università di filologia romanza, si salvarono.
[42] Cfr. *Carteggio Croce-Vossler*, op. cit., p. 120.
[43] Cfr. *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, a cura di C. Gallini, Torino, Einaudi, 1977, p. 18.

immediato, per un uomo che aveva diretto il proprio duro lavoro quotidiano proprio a conferire certezza all'indeterminato domani. Inoltre, nel 1939[44] egli era deluso e irritato dall'indifferenza e dall'ignoranza dei «cosiddetti giovani, che niente conoscono e di niente si appassionano, e coltivano un ottuso estetismo in versi e in prosa», e soprattutto «soverchiato dal triste pensiero che, quando io non ci sarò più, nessuno sottentrerà al mio posto, e la rovina della cultura italiana sarà piena». Dunque, rammarico di non avere degni "eredi" cui trasmettere i «frutti» delle esperienze di una vita ed emergere dell'idea della fine della civiltà, espressa più chiaramente nella pagina del 1946, dal medesimo titolo. A questo timore egli contrappose, allora, l'eticizzazione della storia: proprio nelle coeve pagine dei *Diari*, infatti, l'etica «s'innalza e assume la funzione e il ruolo di antagonista delle forze che, nell'oggettività delle cose, conducono l'opera irresistibile della disintegrazione e distruzione, quanto più, per contro, la vicenda obiettiva della civiltà segua un suo corso inesorabile, nei cui confronti, quando la decadenza e la catastrofe incombano, nient'altro può farsi se non combattere»[45].

Se si analizza la scrittura crociana, emerge palesemente come essa non possa certo essere considerata una scrittura apocalittica; e non lo è, certo, neanche la filosofia crociana. A conferma di quest'affermazione, basterebbe anche solo un brano tratto dalla già menzionata pagina del 1946, *La fine della civiltà*[46]. Croce sottolinea come alla fine della Seconda guerra mondiale si fosse manifestata ovunque «la stringente inquietudine»[47] della fine della civiltà, soprattutto europea, e ripercorre, a larghi tratti, la storia di questa sensazione diffusa: qualche accenno ce ne fu già, dopo la Prima guerra, nelle «elucubrazioni, in verità poco persuasive, di apocalittici scrittori tedeschi, fabbricatori di paradossi, le quali per altro non si convertirono in un

[44] Cfr. B. CROCE, *Taccuini*, op. cit., vol. IV, pp. 172-76.
[45] Cfr. G. SASSO, *Per invigilare me stesso*, op. cit., pp. 177-78.
[46] Cfr. B. CROCE, *Filosofia e storiografia. Saggi*, Bari, Laterza, 1949, pp. 303-12. Tutti gli interventi del 1946, 1947 e 1948 citati in seguito sono tratti da questo volume.
[47] Ivi, p. 303.

sentimento largamente diffuso, come accade ora»[48]. Quello con cui allora si aveva a che fare, però, era a suo giudizio un sentimento nuovo, perché persino nel trapasso dal mondo greco-romano al medievale l'Europa mantenne un certo senso di continuità (ancorata ai cardini dell'idea di Roma e del cristianesimo); quest'ansia della fine del mondo fu, poi, intensamente sentita durante l'età moderna e nel secolo XVIII «si foggiò il suo mito nella teoria del progresso della ragione riformatrice. Né il parziale fallimento di questa ideologia intellettualistica e delle facili speranze tolse la fede, ché anzi l'afforzò, temperando o correggendo e fondamentalmente trasformando il radicalismo giacobino nella nuova visione e la congiunta pratica liberale, che sembrava aprire la via al progresso sicuro e graduale, rendendo superflue le pericolose rivoluzioni, apportatrici d'inevitabili rovine, e mantenendo nei popoli civili la persuasione dell'utilità comune della politica di pace»[49].

Poi ci fu la "grande illusione" dei "superstiti" dell'ultima generazione dell'Ottocento; «*m*a ora gli animi sono pervasi dalla tristezza, le menti dalla previsione del peggio, e l'impeto fidente, che il buon lavoro richiede, manca, e a stento lo sostituisce il penoso senso del dovere, a cui non è dato sottrarsi»[50].

Nel pensiero crociano

per decadenza e fine di una civiltà non s'intendono gli esaurimenti e superamenti e le sostituzioni che spontaneamente avvengono e che quotidianamente si preparano […] è non l'elevamento ma la rottura della tradizione, l'instaurazione della barbarie […] Ma, se si vuole questi fatti dominarli con la mente, comprendendoli, e con la volontà fronteggiarli e combatterli, è necessario inibirsi l'inorridimento, non guardarli come innaturali e neppure come extramondani e dovuti all'opera malefica di una potenza nemica della vita, ma spiegarli come elementi della vita stessa e da questa ineliminabili[51].

[48] *Ibidem*.
[49] Ivi, p. 304.
[50] *Ibidem*.
[51] Ivi, pp. 304-306.

Nell'ottica crociana, le "cose umane" dipendono dall'impeto vitale e dalla creatività morale, forze materiali e spirituali che compongono un'unità spirituale, dinamica o dialettica. Perciò, Croce si chiede:

Possiamo noi forse biasimare e condannare i modi e le operazioni con le quali si è forma- to e si conserva e di volta in volta si riassetta, mercé di terremoti e di eruzioni vulcaniche e d'inondazioni e di diluvî, questo globo terracqueo, senza del quale né la civiltà umana né l'uomo stesso sarebbe? E possiamo noi biasimare e condannare i modi con cui si formano i grandi organismi dei popoli e dei loro stati, che sono guerre e distruzioni e conquiste e dominazioni del più forte […]? Gli stessi dolori e strazî che le azioni che essi perseguono recano alle genti umane, o l'una all'altra gente umana, sono pur la condizione senza la quale non sorgerebbero al mondo virtù, bontà, sacrificio, eroismo, libertà, tutto quanto sulla terra amia- mo come celeste, veneriamo come divino, e a cui essi offrono la materia che la nuova forma idealizza e supera; tutto quanto ci commuove e ci sublima nella poesia […] Questo tesoro che si aduna e si può perdere e si perde in parte o in tutto, non è meno perciò il nostro tesoro; e se vogliamo esso, dobbiamo accettare ciò su cui soltanto esso nasce. Almanaccare che l'elemento morale in noi operi da solo è pensiero sciocco, perché, se così fosse, non avrebbe niente da operare[52].

La Fortuna interviene a suo piacere e «strappa le tele tessute dalla Virtù; e perciò [...] le sorti della vita morale sono sempre in pericolo»[53]:

Ma nell'alta educazione morale questa consapevolezza del pericolo è da coltivare per armare l'uomo nei duri cimenti a cui potrà trovarsi di fronte. E se il pessimista Leopardi con amaro sarcasmo invitava a guardare l'arida schiena dello sterminatore Vesuvio dove furono un tempo città famose da esso fulminate con l'ignea bocca e a meditare quanto l'amante natura abbia in cura il genere nostro, che con lieve moto di un istante annulla in parte e può con altri di poco maggiori annullare in tutto, lo Hegel da questa possanza della natura accettava la dimostrazione che ogni finito, ogni possesso e ogni vita, perché accidentale, è fuggevole e morituro. […] In questa dimostrazione di fatto della vanità delle vanità, della mortalità di ogni finito, rimane intatta e rifulge nella sua forza infinita, contro la Fortuna, la Virtù, la virtù del pensiero, della fantasia, dell'azione pratica e morale, che, vinti i momentanei smarrimenti, ripiglia sempre in condizioni nuove il suo lavoro, raccoglie del passato quanto può, e nel fondo di sé stessa ritrova il passato, perché […] l'atto di andare oltre il passato che si è posseduto è il senso vero di quel che si chiama il progresso e che si compie di continuo nell'uomo morale e per esso nelle umane società[54].

[52] Ivi, pp. 306-307.
[53] Ivi, p. 308.
[54] Ivi, pp. 309-10.

La storia, dunque, trova il proprio senso nell'etica:

> E nondimeno, se l'uomo accetta la morte e la desidera al termine della vita operosa, sembra che mal si rassegni al pensiero della fine della civiltà nella quale è nato, si è educato, ha lavorato ed ha amato e si è travagliato. Egli vorrebbe che quel mondo continuasse per coloro che gli sopravvivranno e per quelli che verranno dopo di lui. Tutte le opere belle dovute agli uomini di genio, tutti i libri che contengono verità che gli stanno particolarmente a cuore, tutte le istituzioni che sperimentò a lui benefiche vorrebbe che avessero sicurezza di avvenire […] E richiede uno sforzo penoso passare alla diversa visione della civiltà umana come il fiore che nasce sulle dure rocce e che un nembo avverso strappa e fa morire, e del pregio suo che non è nell'eternità che non possiede, ma nella forza eterna e immortale dello spirito che può produrla sempre nuova e più intensa. E la nostra angoscia per la fine delle cose belle e dei monumenti del vero e dei forti e savî ordinamenti e costumi di vita, non è diversa da quella della perdita delle persone a noi care, che hanno ceduto al fato comune, e tuttavia noi irragionevolmente ci ribelliamo protestando contro questo fato, e con ciò unicamente attestiamo l'amore che per loro avemmo e che serbiamo oltre la morte e che come tale è forza sempre in noi beneficamente operosa[55] […] si sa quale sia il nostro dovere: combattere ciascuno di noi, nella sua cerchia e coi suoi mezzi, *pro aris et focis,* per le nostre chiese e le nostre case, difendendole fino all'estremo. […] Quel partito, come abbiamo già detto, è la coincidenza dello spettacolo della storia con la verità dell'etica[56].

Molto interessante è anche il coevo scritto *L'Anticristo che è in noi*, nel quale si cerca di definire il nemico della luce e del bene, che non è altro che «una tendenza della nostra anima, che, anche quando non si fa sentire in essa operosa, vi sta come in agguato»[57] e che non serve rinnegare, perché nessuno può credersi puro tra gli impuri o irresponsabile delle colpe altrui, le quali «non meno che le azioni buone, hanno una origine che oltrepassa il singolo e comprende tutti»[58].

Perfezione e purezza morale sono, dunque, asserzioni di carattere empirico, sebbene nessun essere umano sia del tutto privo di valori ideali. Il vero Anticristo sta nel «disconoscimento, nella negazione, nell'oltraggio, nella irrisione dei valori stessi, dichiarati parole vuote, fandonie o, peggio ancora, inganni ipocriti per nascondere e

---

[55] E, a questo proposito, come dimenticare l'appassionata bibliofilia crociana e la cura meticolosa e attenta che il filosofo dedicava anche praticamente ai volumi di cui entrava in possesso e che custodiva gelosamente nella sua biblioteca?

[56] Cfr. B. CROCE, *La fine della civiltà* [1946], in ID., *Filosofia e storiografia*, op. cit., pp. 310-12.

[57] Cfr. B. CROCE, *L'Anticristo che è in noi* [1946], in ID., *Filosofia e storiografia*, op. cit., pp. 313-14.

[58] *Ibidem*.

far passare più agevolmente agli occhi abbagliati dei creduli e degli stolti l'unica realtà che è la brama e cupidigia personale»[59].

Per resistere alla minaccia dell'Anticristo, ciascuno deve apportare il proprio personale contributo e la propria esperienza, collaborando così al progresso del sapere collettivo: questo «individualizzamento degli ideali»[60] è la vita della libertà, che viene, pertanto, a coincidere con la vita morale.

> Ora, contro la libertà, contro l'individualizzamento che è la concretezza storica degli ideali, l'Anticristo pone sé stesso come un universale senza individualizzamento, universale astratto che è un tiranno stupido ma pure un tiranno […] e mira ad attuare uno stato nel quale gli individui non sono l'universale nella sua concretezza, ma gli schiavi di quell'astrazione[61].

Passo successivo di questo ragionamento l'identificazione dell'Anticristo con la privazione della libertà e, dunque, col totalitarismo[62].

Altri due interventi crociani sono degni di nota: in primo luogo quello del 1947 su *Il progresso come stato d'animo e il progresso come concetto filosofico*[63], in cui si riflette sull'effetto "pedagogico" della prima guerra mondiale. Croce notoriamente concepisce la storia sempre come storia di progressi; i regressi e le decadenze possono aver luogo nel sentimento edonistico degli uomini, e come manifestazioni di esso, ma non hanno luogo nella storia, perché «in quei tempi si prepara, con vario

---

[59] Ivi, p. 315. Nella realtà, per Croce l'Anticristo «non consegue la fine del mondo, ma solo l'impoverimento, l'imbarbarimento, l'inselvatichimento, l'ora aperto ora represso e fremente bellum omnium contra omnes, nel quale gli attori saranno malviventi ma pur sempre viventi. E i periodi e le età così configurate si chiamano di varia decadenza e corruttela e imbarbarimento, e si ricordano con orrore dalle diverse età in cui gli ideali predominano, guidano, incoraggiano al fare in tutte le sue forme, e che si chiamano di progresso e di civiltà. Con orrore, al quale si accompagna talora la filosofica ammissione e la morale rassegnazione: che tale è la legge del mondo e che non invano quell'orrore fu sofferto, perché la nuova età migliore è rinata da esso e la prova durata l'ha resa più esperta, più avveduta e più ricca di forze» (pp. 315-16).

[60] Ivi, p. 316.

[61] Ivi, pp. 316-17.

[62] Ivi, p. 317: «a questo ideale di morte, che ora si chiama 'totalitarismo', 'partito unico' e 'obbedienza al partito', dié avviamento e sostegno teorico l'esaltazione dello Stato che fu della filosofia hegeliana e della pubblicistica tedesca e che col suo peso gravò sull'idea della coscienza morale alla quale il Kant e il Jacobi avevano mantenuto il primato».

[63] Cfr. B. CROCE, *Il progresso come stato d'animo e il progresso come concetto filosofico* [1947], in ID., *Filosofia e storiografia*, op. cit., pp. 320-26.

travaglio e molteplici prove e tentativi, nuova materia di vita per nuove opere, e cioè nuovi progressi, non attingibili e non concepibili senza quell'intermedio, che per sé non è soggetto di storia, ma nota di cronaca dolorosa o vergognosa»[64].

In *Esperienze storiche attuali e conclusioni per la storiografia*[65] (1948), invece, si registra l'abbandono di qualsiasi concezione causalistica e deterministica della storia. Il bene combatte in perpetuo la minaccia del male, la salute «non è mai statica ma è sempre una salvazione contro la malattia, attività fisiologica contro la passività patologica»[66], l'amore è insieme dolore e trepidazione «e siamo a rischio di perderci in ogni istante, e non ci perdiamo mai del tutto, non potendo mai rinnegare del tutto l'esser nostro umano, capace sempre di redenzione, onde la storia è stata non una volta sola definita una 'teofania', nella quale il divino si travaglia e opera incarnato nell'umano, che di esso soffre e da esso attinge coraggio e pazienza. Solo così la storia acquista un senso»[67].

In queste pagine aleggia, però, il timore che, attraverso un'età oscura più del Medioevo, possa in futuro venir fiaccata la tradizione della storia europea.

Emma Giammattei ha notato come, dal punto di vista di una «teoria prospettivistica del racconto»[68], le filosofie di Croce e Gentile divergano totalmente sulla questione del *poter pensare l'epilogo*: Gentile, infatti, si manifesta nel tempo come la «figura di una *fuga immobile*, di una perenne ascesa bloccata in sé stessa, fuori del tempo storico. Egli rappresenta davvero, per questo, il protagonista di un pensiero, e di un immaginario, che introietta "il senso della fine", per aprirsi *verso* l'epilogo senza toccarlo mai, cioè nella figura geometrica dell'asintoto»[69].

---

[64] Ivi, p. 325. E ancora: «il progresso che si compie nell'opera è la sola gioia che sia degna dell'uomo, gioia austera ma solida, che non si nutre d'immaginazione e d'illusione ma di certezza e di possesso, che non si proietta in un futuro sperato ma si coglie e si esaurisce nell'attualità presente, e che è dato all'uomo di rinnovare e rendere in certo modo continuo non altrimenti che col fare della vita sua una vita di lavoro» (p. 326).
[65] Cfr. B. CROCE, *Esperienze storiche attuali e conclusioni per la storiografia* [1948], in ID., *Filosofia e storiografia*, op. cit., pp. 327-34.
[66] Ivi, p. 331.
[67] Ivi, pp. 330-31.
[68] Cfr. E. GIAMMATTEI, *La Biblioteca e il Dragone. Croce, Gentile e la letteratura*, Napoli, Editoriale Scientifica, 2001, p. 52.
[69] *Ibidem*.

L'immagine di Croce, invece, si precisa come quella del «Sopravvissuto, detentore di un pensiero che arriva *dopo* l'epilogo, e che si sottopone ad una continua liquidazione e seppellimento di sé nella forma del "superamento", a trasformare l'epilogo in principio stesso del vivente e condizione della narrabilità»[70].

Del resto, anche Hayden White ha notato come Croce sia «passato attraverso numerose sepolture e rinascite: primo, come successore di un bambino che portava il suo nome e che era morto prima che lui nascesse; secondo, come scampato alla sepoltura sotto le rovine di un terremoto; poi, come prigioniero della malinconia da cui era stato liberato dal giovane filosofo Labriola a Roma, e, infine, come prigioniero dei "sotterranei" degli archivi di Napoli da cui era emerso alla luce della filosofia»[71]. Fu appunto attraverso la tensione alla "chiarità" della filosofia che egli riuscì a neutralizzare, seppur con impegno costante e sofferto, quell'angoscia cupa che continuamente minacciava di tornare ad assalirlo; e pertanto, ammesso che di Apocalissi si possa parlare, nel caso di Croce può trattarsi solo di un'Apocalissi "addomesticata"[72].

[2005]

Maria Panetta

---

[70] *Ibidem*.

[71] Cfr. H. WHITE, *Croce: la difesa della filosofia della storia nel mondo ironico*, in ID., *Retorica e storia*, vol. II, Napoli, Guida, 1978, pp. 216-17.

[72] A richiesta, si ripropone il testo – aggiornato con qualche riferimento bibliografico recente – di un intervento a un Seminario del 2004 organizzato dall'allora Dipartimento di Italianistica e Spettacolo della "Sapienza", poi edito in *Apocalissi e letteratura*, n. 15 di «Studi (e testi) italiani», a cura di I. De Michelis, 2005, pp. 155-71. Il contributo è stato ricordato il 5 agosto 2018 da Giancristiano Desiderio in un articolo dal titolo *La vocazione sismica di Don Benedetto*, uscito su «La Lettura», inserto del «Corriere della Sera»; è stato, inoltre, ampiamente citato – specie nell'*Introduzione* ma non solo - da Alfonso Musci nel suo recente *La ricerca del sé. Indagini su Benedetto Croce* (Macerata, Quodlibet, 2018).

Da Paolo Bonetti ad Alfonso Musci: due recenti volumi su Croce

Ringrazio, innanzitutto, Paolo D'Angelo per avermi invitato a presentare questi due recenti volumi su Croce che, con stile e metodo diversi, indagano sul pensatore e ne rinverdiscono la presenza e l'eredità[1].

Il mio approccio da italianista risulterà, credo, diverso da quello di Marcello Mustè e Rosalia Peluso, e spero che possa apportare qualche utile spunto di riflessione ulteriore rispetto alle loro competenti osservazioni di taglio più opportunamente filosofico: mi auguro, pertanto, di riuscire a dare un'altra chiave di lettura di questi due saggi, a loro modo diversamente preziosi per lo studio di Croce.

Inizierò con il volume di Paolo Bonetti, studioso assai noto, stimato e riconosciuto di cose crociane, che in questo libro, *Presenza di Croce*, raccoglie una serie di saggi scritti in precedenza in un arco temporale di quindici anni, dal 2002 al 2016, e accuratamente selezionati in modo tale che fossero collegati da un ideale "filo rosso" (che si riconosce chiaramente procedendo nella lettura), ma allo stesso tempo che illuminassero, ognuno, un aspetto diverso del pensatore e dell'uomo, permettendo, alla fine, di delinearne un profilo che, infatti, emerge limpidamente dalle pagine. Ovvio che l'auspicio che Bonetti formula nella *Premessa*, ovvero che veda finalmente – e con urgenza - la luce una «biografia esaustiva, che sappia legare intimamente la vita e le opere del più grande intellettuale italiano del Novecento»[2] non può, non solo a mio avviso, che fare appello alla sua generosa disponibilità a

[1] Quello che si propone è il testo dell'intervento tenuto all'Università di Roma Tre il 29 novembre 2018 in occasione della presentazione di due diversi volumi su Croce a firma di Paolo Bonetti, purtroppo successivamente scomparso, e di Alfredo Musci: si è deciso di mantenere la marca dell'oralità del discorso. In questa sede si esprime il forte rammarico di non aver avuto la presenza di spirito, in quel pomeriggio, di registrare l'articolato, illuminante e lucidissimo contributo di Bonetti, intervenuto per telefono a salutare i relatori e il pubblico perché, purtroppo, già provato fisicamente e non in grado di partecipare di persona.

[2] P. BONETTI, *Presenza di Croce*, Fano, Aras Edizioni, 2018, p. 5.

mettere insieme organicamente tutti i frammenti della personalità crociana che ha saputo tratteggiare negli anni con la sua prosa cristallina[3].

Mi si permetta di sottolineare, *in primis*, che il volume inaugura una collana diretta, per Aras Edizioni, dallo stesso Bonetti e intitolata «Le noci», con la precisazione sottostante *Idee e società*, e di notare che questo libro è perfettamente in linea con gli intenti della collezione, essendo un libro di idee ma non solo, in quanto compaiono tra le righe dei riferimenti alla situazione politica ed economica attuale e, dunque, il pensiero di Croce non vi viene solo illustrato, discusso e comparato attentamente con quello di altri pensatori precedenti, coevi e successivi, ma viene anche valorizzato come ispirazione per l'oggi. Mi permetto di notare quanto sia, a mio avviso, indovinata anche la copertina del libro, semplice ma di effetto, e di apprezzare la scelta della carta, della griglia e dei caratteri di stampa operata dall'editore: il volume risulta, infatti, di agevole lettura, nonostante la densità della pagina, e presenta anche dei margini abbastanza utili al lettore per poter apporre commenti o glosse.

L'agile *Premessa* di Bonetti esplicita l'impostazione che collega tutti i saggi del volume: la volontà di presentare Croce come «l'ultimo rappresentante»[4] della «grande tradizione dell'umanesimo italiano ed europeo»[5].

Il primo contributo, che dà il titolo alla raccolta, si rivela prezioso, come altri ivi contenuti, anche come rassegna bibliografica degli studi più importanti degli ultimi anni su Croce: si può dire, infatti, che molti dei più significativi volumi usciti negli anni Duemila su tematiche crociane siano citati e discussi nelle pagine di Bonetti, che si rivelano, dunque, molto utili anche nelle indicazioni di approfondimento che offrono. Gli argomenti trattati, inoltre, sono divisi in paragrafi, i cui titoletti indirizzano bene il lettore e agevolano – mi verrebbe da dire – la sua "navigazione".

---

[3] Ci tengo a ricordare che durante il citato intervento telefonico Bonetti individuò in Paolo D'Angelo uno studioso adatto all'arduo compito di progettare e comporre tale esaustiva biografia crociana.
[4] P. BONETTI, *Presenza di Croce*, op. cit., p. 5.
[5] *Ibidem*.

Con sicurezza e limpidezza Bonetti delinea i principali snodi del pensiero crociano, oserei dire con una "facilità" e una leggerezza che gli derivano dall'esperienza e dalla conoscenza approfondita di tutta l'opera del filosofo: si avverte in queste pagine che il cosiddetto "sistema" crociano, così poco sistematico per certi aspetti, non ha più alcun segreto per un lettore attento come Bonetti, che lo sa illustrare con felicità e puntualità a chi legge. Mirabile è, a mio avviso, la visione d'insieme che Bonetti riesce ad avere oggi dell'opera di Croce e sorprendente la sua capacità di comunicarla: davvero in questo caso – crocianamente – la chiarezza del pensiero si riverbera nella limpidezza della sua prosa, che ha un ritmo piano e regolare.

Si parte opportunamente dalla questione dell'«*impopolarità*»[6] del filosofo per comprenderne le ragioni profonde, se ne discute la «cosiddetta egemonia»[7], facendo luce su tutte le polemiche innescate dal suo originale pensiero; si sottolinea a più riprese il punto fermo della lotta al Positivismo quale terreno d'incontro anche con il sodale Gentile, prima dell'allontanamento tra i due filosofi, nel 1913, e della loro irreparabile rottura nel 1925.

In Croce Bonetti evidenzia opportunamente che «non si dà effettiva volontà morale che non sia anche concretamente politica, capace di tradursi in opere socialmente utili»[8]: questo il filo che lega vari di questi saggi.

Altro tema portante del libro quello dell'angoscia, che in Croce è forza *destruens* ma anche *construens*, perché è motore primo dell'opera; Bonetti ci tiene, però, pure a sottolineare che egli non fu mai «un *filosofo della crisi*, alla quale, fino all'ultimo, ha opposto la sua fede nella razionalità del reale, nella indistruttibile possibilità dell'uomo di ricostruire se stesso dopo ogni catastrofe, di far prevalere le ragioni della libertà sulla dissociazione della barbarie»[9]. Nella sua storia, infatti, non c'è mai la «disperazione delle filosofie esistenzialiste, atee o religiose che siano»[10].

---

[6] Ivi, p. 10.
[7] *Ibidem*.
[8] Ivi, p. 11.
[9] Ivi, p. 13.
[10] Ivi, p. 14.

Una tematica centrale nel volume di Bonetti, ma anche in quello di Musci, è, infatti, quella del rapporto fra individuo e opera, del tutto sbilanciato in Croce verso la seconda, sebbene, come puntualizza Bonetti, l'opera nasca «dalla vita spirituale dell'individuo, dall'intrìco delle occasioni e degli stimoli che bisogna dominare per passare dall'inquietudine della ricerca alla pienezza della realizzazione»[11].

Altro tema – collegato ai precedenti - che percorre tante pagine di entrambi questi saggi è quello assai affascinante del vitale, che è «la stessa ambiguità della vita che alimenta le opere ma al contempo le insidia, che è perpetua oscillazione fra valore e disvalore, ma senza la cui potenza, che è anche, drammaticamente, distruttività, non c'è alcuna effettuale manifestazione delle altre categorie dello spirito»[12]. Al riguardo, Bonetti sa porre il problema e insieme indicare lucidamente la soluzione individuata da Croce in anni e anni di faticoso ripensamento: in questo caso, quella di «risolvere le inquietudini della vitalità nella eticità delle opere»[13].

In Bonetti ci sono pagine di estrema concentrazione nelle quali sono racchiusi spunti utilissimi per percorsi di studio ancora poco battuti; personalmente, mi risuona molto familiare e attrattiva la prospettiva delineata alla fine del primo saggio del libro, nella quale Croce è visto come un pensatore

> che attraversò la crisi del Novecento, vivendola nel proprio spirito con onesta dissimulazione, ma rifiutando fermamente di soccomberle dopo averla riconosciuta e analizzata nella sua varia fenomenologia (l'irrazionalismo dei totalitarismi, il futurismo negatore della teoreticità dell'arte, la rinascita del barocco e del gesuitismo morale, l'irrazionalismo antistoricista negatore del futuro non meno che del passato) […][14].

Parole nelle quali convergono varie prospettive feconde di ricerca che interessano anche varie epoche della storia della letteratura e il giudizio che Croce espresse al riguardo come critico.

---

[11] *Ibidem*.
[12] Ivi, p. 25.
[13] Ivi, p. 28.
[14] *Ibidem*.

Nel saggio successivo (*L'autobiografia come giudizio storico*) troviamo, infatti, un ulteriore spunto assai utile per chi voglia comprendere certe idiosincrasie del Croce critico letterario: partendo dall'esame della dura polemica di Croce contro quello che definisce lo "storicismo decadentistico" di Marcel Proust, per il quale è del tutto mancante il nesso fra eticità e conoscenza, e contro l'intuizionismo di Bergson, Bonetti sottolinea il legame tra questa condanna crociana e quella dei letterati decadenti «che idoleggiano la personalità meramente vitale che si pone al di qua di ogni teoresi e di ogni impegno morale»[15], prospettiva con la quale – come ho tentato di dimostrare in un saggio uscito nel 2017 su «Diacritica»[16] e poi raccolto nel volume *Croce fra critica e filologia*[17] - sono molto d'accordo, ritenendo che quella di Croce non fu una mancata comprensione della sensibilità espressa in certa arte a lui contemporanea, ma un vero e proprio rifiuto per quelle personalità poetiche che, a suo giudizio, non erano in grado di raggiungere un distacco contemplativo dal proprio groviglio vitale, con la mediazione del giudizio storico, e, non aprendosi alle forme teoretiche dello spirito, rimanevano esposte al rischio dell'autodisgregazione e della dispersione, forse ciò che egli più di tutto temeva e contro cui lottava quotidianamente, opponendo al prevalere del caos vitale la dura etica del lavoro. Lo stesso Bonetti, in seguito, con intuito precisa: «noi non lottiamo mai contro ciò che ci è estraneo e di cui, quindi, non siamo in grado di avvertire il fascino e finanche la positività spirituale»[18].

Il tema della malattia, indagato da tanta critica specie negli ultimi anni, ricompare anche nelle pagine di questo saggio: come sottolinea l'autore, Croce ci tenne sempre a «non fare della malattia una specie di alibi o addirittura di medaglia al valore, una occasione di ostentazione della propria squisita sensibilità, come accade

---

[15] Ivi, p. 33.

[16] M. PANETTA, *Croce e la «triade onomastica». Prime note sulla presunta incomprensione crociana della sensibilità contemporanea*, in *Omaggio a Benedetto Croce a due anni dall'esordio di «Diacritica»*, num. monografico, a. III, fasc. 1 (13), 25 febbraio 2017 (http://diacritica.it/letture-critiche/croce-e-la-triade-onomastica-prime-note-sulla-presunta-incomprensione-crociana-della-sensibilita-contemporanea.html).

[17] M. PANETTA, *Croce fra critica e filologia*, Roma, Diacritica Edizioni, 2018 (scaricabile al link: http://diacritica.it/diacritica-edizioni).

[18] P. BONETTI, *Presenza di Croce*, op. cit., p. 92.

in tanta letteratura del decadentismo»[19]; allo stesso tempo, però, Bonetti ci tiene a demolire con forza anche il falso luogo comune dell'"olimpicità" del filosofo con argomentazioni sempre pertinenti, come quelle precedentemente ricordate e connesse al tema dell'angoscia. La causa di questa apparenza di "olimpicità" risiede proprio nell'allenamento strenuo e nella capacità del filosofo di «porsi al di sopra di se stesso per giudicarsi e vincere così il tumulto interiore»[20]; mediante l'analisi dei penetranti *Frammenti di etica*, confluiti poi in *Etica e politica*, Bonetti documenta che per Croce la vita non consiste altro che nel correre alla morte, intesa come morte dell'individualità. In Croce l'individuo viene sacrificato sull'altare dell'opera, ma è proprio in questo sacrificio che trova la propria realizzazione, in quanto partecipa della vita dello Spirito e contribuisce al farsi della Storia: la vera individualità - lontana da egomania, egoarchia e monadismo etico - è, infatti, «sottomissione ad un compito che ci trascende»[21], umiltà nell'accettarlo; e gli uomini, come precisa Bonetti trattando del suo rapporto con il cristianesimo, in Croce «si "salvano" attraverso le opere, senza per questo poter mai uscire dal circolo tragico della vita»[22]. Altri temi connessi, quello della passività dell'angoscia cui si contrappone il carattere attivo e concreto dell'intenzione morale e quello della «compassione che, per essere davvero tale, deve essere azione»[23]. La compassione come "palpito senza effetto", infatti, connota l'estetismo morale, per Croce «la fisionomia prevalente della letteratura romantica e decadente, una letteratura/confessione, che ha il suo "libro capostipite" nelle *Confessioni* di Rousseau»[24]. E a questo proposito mi piace ricordare il sorriso sornione del mio Maestro, Mario Scotti, quando mi raccontava di versi sentimentali che gli venivano sottoposti da giovani sedicenti poeti e che altro non erano che sfoghi autobiografici di nessun valore estetico.

[19] Ivi, p. 39.
[20] Ivi, p. 42.
[21] Ivi, p. 76.
[22] Ivi, p. 71.
[23] Ivi, p. 45.
[24] *Ibidem*.

Al suo «faticoso esercizio di controllo delle proprie derive sentimentali»[25] è connesso anche il motivo della *Solitudine di Croce*, oggetto di uno specifico saggio che si sofferma sulla severità morale del filosofo che detestava il moralismo. Tale severità lo portò spesso a scontrarsi con i cosiddetti "giovani" (tema cui sono state dedicate tante pagine dalla critica crociana): Bonetti delinea con finezza ed efficacia il suo rapporto con Guido De Ruggiero, Francesco Flora, Alfredo Gargiulo, Luigi Russo, Franco Venturi. Infine, in una densa pagina sintetizza i suoi punti di contatto con il cristianesimo, il cui mito alla fine Croce decise di accogliere per l'alta funzione di civiltà che poteva ancora rivestire in contrapposizione ai miti barbarici scatenatisi nel vecchio continente.

Ovviamente ai miei studi e ai miei interessi molto vicine ho sentito le pagine dedicate al rapporto con Laterza, cui lo accomunavano la lotta contro la cultura accademica, l'irrazionalismo dilagante, il Positivismo e, infine, il regime fascista. E cui lo legava una vera amicizia. Anche agli amori di Croce Bonetti dedica spazio, tratteggiando con sensibilità le diverse personalità della bella e vivace Angelina Zampanelli e della riservata e acuta Adele Rossi. E, nell'intenso saggio dedicato a *Croce e l'etica laica dell'opera* illustra chiaramente il «carattere profondamente religioso, anche se non confessionale, della sua teoria del liberalismo»[26], precisando, al contempo, che la sua polemica contro il vitalismo irrazionalistico non cancella, comunque, la «natura "corporea" e "mondana" dello spiritualismo crociano, che dissolve ogni metafisica dell'io e lega l'individuo al tutto in una serie di rapporti che congiungono i valori spirituali (bellezza, verità, coraggio morale) alle "vie ascose dei nervi e del sangue"»[27].

Uno dei riferimenti più interessanti all'attualità, cui accennavo in precedenza, si rintraccia proprio in questo saggio, nel passo in cui Bonetti spiega l'antipatia che l'opera di Croce ha suscitato con un'osservazione che si spinge ad abbracciare la contemporaneità:

[25] Ivi, p. 59.
[26] Ivi, p. 116.
[27] Ivi, p. 117.

Troppo alta e difficile è la sua idea del lavoro intellettuale e del connesso impegno morale, per non suscitare ribellione e fastidio in un'epoca come la nostra che oscilla fra il razionalismo arido della tecnica e l'abbandono incontrollato alle emozioni fatto passare per libertà[28].

Il pensiero di Croce, dunque, anche come antidoto alle derive del contemporaneo.

Tra i "giovani" che entrarono in contatto e in rapporto con Croce, Bonetti dedica – doverosamente – molta attenzione a Piero Gobetti in un saggio che forse, caso più unico che raro nel libro, è quasi più incentrato sulla figura del torinese che sulla sua relazione con Croce. In realtà, però, la sua inclusione nel volume è assai pertinente, perché vi si analizza dettagliatamente il pensiero politico di Gobetti e soprattutto la natura del suo liberalismo, che viene contrapposto a quello crociano con il risultato di chiarire ancora più efficacemente le caratteristiche peculiari del secondo. Il carattere del crocianesimo di Gobetti viene definito opportunamente come "morale" e, attraverso la storia degli avvicinamenti e degli allontanamenti di Gobetti dal pensiero crociano, Bonetti fa emergere ancora una volta Croce, mediante l'escamotage di un punto di vista "terzo": assai originale, dunque, la costruzione di questo saggio, che si rivela anche atto a introdurre la tematica dei due successivi, dedicati al rapporto con Gentile, nel sottolineare l'importante funzione simbolica di Croce dopo il 1925, quando firmò il *Manifesto degli antifascisti* e divenne «lo spartiacque tra dittatura e libertà, tra barbarie e civiltà, tra l'antistoria e la storia, tra la violenza e la ragione»[29].

Sì, perché in questo libro di Bonetti c'è da rilevare la cura con cui – si diceva – sono stati selezionati i saggi, ma anche quella con cui sono stati messi in ordine: mi sembra palese che l'autore abbia fatto in modo che i vari contributi fossero in qualche modo concatenati. Molto spesso, infatti, il precedente anticipa un motivo o un tema o un personaggio che compare nel successivo: e tale espediente possiamo dire "narrativo" conferisce al discorso una coerenza e al volume una compattezza che

[28] Ivi, p. 121.
[29] Ivi, p. 139.

l'eterogeneità e la ricchezza degli argomenti non necessariamente avrebbero saputo o potuto assicurare.

I due saggi su Gentile che seguono chiariscono definitivamente che il liberalismo di Croce «non è una rigida armatura ideologica buona per tutte le epoche e per tutte le società»[30] e che, pertanto, Croce non può che provare una netta ripulsa per la «concezione gentiliana di un'eticità che si incarna essenzialmente nelle istituzioni dello Stato»[31]. Trattando dell'accusa che egli rivolge a Gentile di identificare la moralità con l'azione di coloro che effettualmente governano, Bonetti argomenta con un passo che mi sembra di sorprendente attualità e che voglio riportare per intero:

> Egli sosteneva, invece, che la forza morale, la categoria morale – che sempre più, nella sua filosofia, durante gli anni della dittatura, tenderà a prendere il sopravvento nel quadro complessivo della filosofia dello spirito – si può incarnare anche in coloro che non solo sono fuori dal governo, fuori dalle istituzioni, ma che addirittura, in un determinato momento storico, si oppongono alle istituzioni e a coloro che le rappresentano, e si battono, piuttosto, per forme di vita morale e, di conseguenza, politico-giuridica, alternative rispetto a quelle incarnate dai poteri stabiliti e consolidati[32].

Bonetti ribadisce, infatti, con Croce il «primato della coscienza morale individuale sui sistemi politico-istituzionali che di volta in volta si manifestano sul piano della storia»[33].

Mi permetto, in conclusione, di citare anche un altro passaggio di questo saggio che suona come un programma per la neonata collana diretta da Bonetti:

> Fare storia delle idee significa capire ogni pensiero politico, economico, giuridico nel contesto della specifica situazione storico-culturale in cui quella realtà di pensiero è sorta e si è sviluppata […][34].

[30] Ivi, p. 144.
[31] Ivi, p. 147.
[32] Ivi, pp. 147-48.
[33] Ivi, p. 148.
[34] Ivi, pp. 151-52.

E mi sembra che questo volume risponda in pieno a tale esigenza programmatica anche negli ultimi due contributi, dedicati rispettivamente ancora al cristianesimo e a *Croce, il male, la libertà*; e, infine, nell'interessante intervista finale a cura di Valerio De Luca.

Passando rapidamente – per ragioni di tempo - al secondo volume, da un lato sorprende e dall'altro rassicura il ricorrere di tanti temi comuni ai due saggi: a testimonianza della vivacità di Bonetti, che negli anni non ha mai smesso di porsi domande sul pensiero crociano e non ha mai considerato la propria visione come statica e "definitiva" – bisogna dargliene atto -, da un lato; e della padronanza della bibliografia critica precedente dimostrata da Musci, dall'altro.

Il tema dell'angoscia percorre, come accennato, tutto il saggio: a tale proposito, mi sembra particolarmente appropriato in Musci l'accostamento al termine "perturbante" in relazione a questa "presenza" costante nella vita di Croce.

Molte pagine di questo volume sono preziosissime per la messe di rimandi bibliografici in esse contenuti: a tale proposito, lo devo personalmente ringraziare per l'attenzione con la quale ha tenuto conto di un mio vecchio saggio del 2005 su *Croce e la catastrofe. Gli scenari apocalittici dei terremoti di Casamicciola e Reggio*, che anche Giancristiano Desiderio aveva avuto la gentilezza di ricordare, il 5 agosto scorso, in un suo articolo uscito sul «Corriere della sera» («La Lettura») e intitolato *La vocazione sismica di don Benedetto*.

Il tema ricorre nel libro, naturalmente e opportunamente legato all'esame dell'autobiografia intellettuale crociana e dei *Taccuini di lavoro*. Ma non è l'unico motivo in comune con il saggio di Bonetti prima esaminato: Musci, infatti, si dedica a lungo alla questione della «pedagogia dell'Io, intesa come *esercizio* e tensione verso il "dover essere"»[35], a quella della «natura terapeutica dell'etica e dello storicismo»[36] crociani, a quella dell'«immanenza della morte», che domina tutta l'opera di Croce. Ancora, e opportunamente, all'intreccio profondo fra autobiografia e morte, e alla

[35] A. MUSCI, *La ricerca del sé. Indagini su Benedetto Croce*, Macerata, Quodlibet, 2018, p. 16.
[36] Ivi, p. 20.

necessità della morte dell'individuo nell'opera al fine di eternarsi. Lo fa servendosi delle fonti bibliografiche a lui precedenti, analizzando e citando pertinenti passi crociani e – parte più innovativa e interessante del suo percorso – instaurando paralleli e confronti con altri autori, ad esempio con Aby Warburg.

Uno snodo assai interessante della sua trattazione è, a mio avviso, quello relativo all'angoscia preparatoria, di freudiana memoria, la cui mancanza può essere causa della nevrosi traumatica: certa terminologia propria della psicologia e della psicoanalisi viene intelligentemente utilizzata da Musci per dare consistenza a una lettura di Croce che aggiunge elementi di novità alla bibliografia critica già esistente al riguardo.

Un altro snodo assai fecondo è quello della cura di sé e della scrittura come pratica principale per coloro che ambiscono a essere medici di se stessi: una tale lettura non può che persuadere la sottoscritta, che varie pagine ha dedicato, nel 2012, all'analisi di casi di scrittura come *pharmakon* in un libro il cui titolo, *Guarire il disordine del mondo*, strizzava l'occhio a Bufalino. Molto persuasivo, a mio parere, è anche l'accostamento dei *Taccuini di lavoro* a un «ideale amministrativo e contabile della propria esistenza mentale, in cui *invigilare se stesso* è soprattutto guarire e assicurare che la dieta spirituale coincida con la "cura"»[37].

Il secondo capitolo del libro sottolinea quanto la riscoperta di Croce, avvenuta dopo l'ondata di anticrocianesimo del dopoguerra, debba agli studi filologici sui suoi testi e alle edizioni critiche via via allestite negli anni. Molto interessanti sono le osservazioni di Musci sul carattere estetico della conoscenza storica in Croce, con le puntualizzazioni che essa comporta: sia che l'arte sia conoscenza e ricerca della verità, sia che la scrittura abbia nelle parole il proprio statuto di verità.

Ancora, utili riflessioni Musci dedica alla distinzione crociana fra storia e cronaca e all'assioma che tutta la storia è storia contemporanea: ma lo fa tirando in ballo, con una notevole ricchezza di rimandi e distinzioni, la storiografia coeva a Croce e quella a lui successiva, muovendosi con sicurezza e padronanza delle opere

[37] Ivi, p. 31.

citate. In particolare, molto acuta e interessante mi è parsa la disamina delle posizioni antitetiche di Croce e Serra al riguardo.

Connesso a questo argomento, quello del rapporto fra biografia, autobiografia e storia, cui Musci dedica altre pagine assai dense: molto acuta, in particolare, mi è sembrata la sua trattazione delle ragioni della condanna crociana del romanzesco e del biografico dalla fine degli anni Trenta, quando per Croce il «culto dell'io e della personalità in politica come il biografismo morboso nei libri di storia ricascano nella sfera del negativo totale»[38], in un periodo storico di lotta ai totalitarismi, che per lui rappresentano culture necrofile.

Da tutto il capitolo quattro emerge la consapevolezza del curatore dell'edizione critica di *Etica e politica*, a partire dalla dettagliata trattazione dedicata ai *Frammenti di etica* e alla loro matrice autobiografica e diaristica, per poi passare alla disamina dell'influenza di Kant sul Croce dei *Frammenti*. Mi trova assai d'accordo, anche in questo passaggio, la riflessione di Musci sul fatto che per Croce «"medico di se stesso", governare le passioni non è reprimerle impulsivamente ma addomesticarle e moralizzarle»[39].

Altro luogo che ha incontrato particolarmente il mio personale interesse quello dedicato alla scoperta crociana del Seicento e, più nel dettaglio, agli studi su Zuccolo e soprattutto su Torquato Accetto e la dissimulazione onesta, trattatello cui il mio *Croce editore*[40] dedica varie pagine proprio in consonanza con l'idea di Musci che esso rappresenti un «manifesto di vita pratica per affrontare il lungo inverno del fascismo e della perdita della libertà senza coltivare l'ozio e la pigrizia delle idee di morte»[41].

Ma forse il capitolo più innovativo e originale di tutto il volume è quello che tratta della *"Loica" del Mantegna e l'ombra del mistero*, nel quale l'autore si

---

[38] Ivi, p. 86.
[39] Ivi, p. 101. Di «apocalissi addomesticata» avevo parlato io stessa nel ricordato saggio su *Croce e la catastrofe* del 2005 (cfr. pp. 63 e sgg. di questo fascicolo).
[40] M. PANETTA, *Croce editore*, Edizione Nazionale delle Opere di Benedetto Croce, Napoli, Bibliopolis, 2006, 2 voll.
[41] A. MUSCI, *La ricerca del sé. Indagini su Benedetto Croce*, op. cit., p. 116.

sofferma sul recupero, da parte di Croce, del concetto di oratoria e sulla valorizzazione del tarocco del Mantegna quale simbolo che prepari all'azione e salvi e liberi la mente, in un contesto sconvolto dalla crisi, dalla guerra e dalla paura. Preso atto che ogni conquista razionale non è un acquisto perenne ma un fragile progresso, esposto com'è a nuovi traumi e alla minaccia dell'Anticristo che è fuori e dentro di noi, secondo Musci Croce comprende di dover elaborare «una strategia iconica che parlando direttamente al cuore degli uomini li persuada alla "vita beata", alla "cura di sé", unica via di "salvezza"»[42].

Valore aggiunto del volume – va ricordato – la pur breve *Postfazione* di Michele Ciliberto, che sintetizza al meglio i temi portanti della fatica di Musci e ne giustifica intelligentemente la prospettiva, valorizzando anche tutta la messe di studi che sono fioriti su Croce nell'ultimo quindicennio:

> Lavorare quindi su Croce come individuo, come si è cominciato a fare negli ultimi anni, significa venir meno a un precetto crociano, a un suo invito esplicito, specie per quanto riguardava la sua persona. Ma quel precetto poteva essere fatto proprio, e lo è stato a lungo, da suoi seguaci, non da chi si muove in uno spazio teorico distintissimo da lui e ritiene quindi che l'opera, nessuna opera, esaurisce l'individuo che quindi deve essere oggetto di una analisi specifica anche per decifrare in modo più compiuto l'opera che non lo risolve mai in via definitiva. Il problema teorico riguarda dunque l'effabilità dell'individuo […][43].

Maria Panetta

[42] Ivi, p. 148.
[43] Ivi, pp. 156-57.

Storia dell’editoria

Questa sezione è dedicata all’approfondimento della storia dell’editoria, dall’invenzione della stampa a caratteri mobili ai giorni nostri, con ricerche e studi su case editrici, figure di spicco dell’intermediazione editoriale, circuiti di diffusione del libro, ben precise collane editoriali, singole questioni relative all’iter di pubblicazione di alcune opere letterarie e alle loro successive trasposizioni teatrali, televisive o cinematografiche. Si valorizzeranno anche materiali d’archivio mai pubblicati o scarsamente studiati dagli specialisti del settore.

Codici di classificazione disciplinari dei contenuti di questa sezione:
Macrosettori: 14/C, 10/F, 11/A
Settori scientifico-disciplinari:

- SPS/08: Sociologia dei processi culturali e comunicativi

- L-FIL-LET/10: Letteratura italiana
- L-FIL-LET/11: Letteratura italiana contemporanea
- L-FIL-LET/14: Critica letteraria e letterature comparate

- M-STO/08: Archivistica, bibliografia e biblioteconomia

Note su Croce e Gentile curatori delle collane filosofiche per Laterza

È noto che Benedetto Croce e Giovanni Gentile, dopo una lunga amicizia e un intenso sodalizio intellettuale, ruppero i rapporti soprattutto a causa del dissenso politico creatosi riguardo all'ascesa del regime fascista. Meno noto è, forse, il profondo dissenso filosofico, che i due mantennero sottotraccia per molti anni, ma che emerge chiaramente dall'analisi dei carteggi e dal percorso storico-letterario della loro formazione di studiosi.

Colpisce, allora, che due delle prove più significative della loro intesa pluridecennale siano proprio le collane filosofiche inaugurate per l'editore Laterza tra il 1906 e il 1912: «Classici della filosofia moderna» e «Filosofi antichi e medievali».

Lo studio di queste collane offre un interessante scorcio su Croce e Gentile editori, sulla loro capacità di coordinare gli autori, i traduttori e i collaboratori vari, oltre che sul rapporto con Giovanni Laterza, loro alleato nella lotta al decadimento culturale della nazione, ma spesso alle prese con i problemi concreti di un'azienda da portare avanti in periodi di crisi, guerra e difficoltà economiche[1].

I «Classici della filosofia moderna»

Fra tutte le collane curate da Croce e Gentile, quella dei «Classici della filosofia moderna» è il segno più tangibile, assieme alla rivista «La Critica», del progetto di riforma della cultura italiana sostenuto dai due intellettuali durante il loro sodalizio[2]. L'idea è di Gentile e risale al 1903, ma il primo volume verrà pubblicato solo nel 1907. Si tratta dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* di

[1] Si pubblica un estratto della tesi di Laurea Magistrale in "Editoria e scrittura" dal titolo *Croce e Gentile curatori delle collane filosofiche per Laterza*, discussa nella sessione invernale dell'anno acc. 2017/2018 presso la "Sapienza Università di Roma": relatrice la Prof.ssa Maria Panetta, correlatore il Prof. Francesco Berno.

[2] Cfr. G. TURI, *Giovanni Gentile. Una biografia*, Firenze, Giunti, 1995, pp. 131-32.

Hegel, che inaugura la collezione sia per motivi pratici – è il primo testo, dopo molte vicissitudini e sfortune, a essere pronto – sia (soprattutto) per ragioni di contenuto:

> Nel libro di Hegel sono raccolti tutti i problemi proposti e le soluzioni tentate dai filosofi, dall'antichità ellenica, anzi orientale, fino ai principi del secolo XIX […]. Così gli altri volumi che seguiranno avranno già da questo primo assegnato il loro posto nella storia del pensiero[3].

Il programma della collana, come scrive Croce a Prezzolini in una lettera del 1905, è di pubblicare «25 o 30 volumi da Bruno ad Hegel ed Herbart, pubblicando di ciascuno le opere capitali, integre, e tradotte in italiano»[4]. La collana dev'essere a buon mercato, ma «decorosa», e il compenso dell'editore per i lavori di traduzione è fissato in duecento lire a volume[5].

Come accennato, la collana ha una genesi travagliata. Da una parte, Croce, che tiene molto alla buona riuscita del progetto, vuole controllare ogni dettaglio, suscitando il fastidio di Laterza, sempre orgoglioso circa il proprio spazio di autonomia nella gestione della casa; dall'altra, i ritardi nelle traduzioni e le difficoltà economiche, dovute anche alle vicende di guerra, spesso rallentano il lavoro[6].

Una delle più violente discussioni tra Giovanni Laterza e Benedetto Croce nel corso della loro amicizia e collaborazione riguarda proprio i «Classici della filosofia moderna». Nel 1906, alla vigilia dell'uscita della collana, Croce accusa ripetutamente Laterza di non occuparsene abbastanza, arrivando ad accenti di forte nervosismo di fronte ai ritardi dell'editore nel rispondere alle sue missive: «Caro Laterza, sono dolentissimo con voi. Io non ho molto tempo, e pure vi ho scritto una serie di lettere,

---

[3] B. CROCE, *Aneddoti di varia letteratura*, vol. III, Napoli, Ricciardi, 1942, p. 270.
[4] B. CROCE-G. PREZZOLINI, *Carteggio 1904-1945*, a cura di E. Giammattei, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1990, pp. 26-27.
[5] Ivi, p. 26.
[6] M. PANETTA, *Croce editore*, Edizione Nazionale delle Opere di Benedetto Croce, to. I, Napoli, Bibliopolis, 2006, p. 60.

alle quali voi non rispondete o rispondete sempre in modo insufficiente. Ciò mi *dispiace*»[7]. E ancora:

Io desidero che voi rispondiate prontamente alle mie lettere, quando io vi *prego* di rispondermi con *prontezza*. Sarà una mia nervosità, ma vi prego di compatirla come amico.
Quanto alla collez. filosofica, io dico questo, che si tratta di un lavoro importante che voi non potete fare negli *intervalli*, come se si trattasse di pubblicare qualche opuscolo; ma dovete appunto curarne l'organizzazione stabile e continuativa[8].

A queste lettere Laterza risponde sempre paziente, nonostante i toni accesi del suo interlocutore[9]. Non così quando Croce insiste su questioni prettamente tipografiche, come la scelta dei caratteri, della carta e del formato. Ecco una delle risposte di Laterza a Croce, dopo gli ennesimi rimproveri:

Anche ai frontespizi che ho mandato vi sono dei difetti che si debbono correggere, ma mi usi la cortesia, non ci badi, perché così Ella prende rabbia inutilmente, e poi, se vuol fare tutto da sé, dell'editore e del tipografo che ne resta? Ci lasci almeno cogliere gli allori di una buona edizione, senza rossore, o i colpi della critica con piena responsabilità, così saremo anche noi più contenti[10].

I «Classici della filosofia moderna» saranno al centro di un altro acceso scontro, quello del 1914 a proposito della pubblicazione del *Mondo come volontà e rappresentazione* di Schopenhauer, perché Laterza manda il manoscritto in tipografia senza prima passarlo a Croce per un'ultima revisione:

Io sono seriamente inquieto con voi per il modo incorreggibilmente disordinato che voi tenete nelle faccende editoriali che mi riguardano.

---

[7] B. CROCE-G. LATERZA, *Carteggio 1901-1910*, vol. I, a cura di A. Pompilio, Napoli, Istituto Italiano per gli Studi Storici, 2004, p. 154.
[8] Ivi, p. 160.
[9] Ivi, pp. 155-56, 161.
[10] Ivi, p. 222.

Io dirigo la collezione dei *Classici della filosofia*, e i manoscritti debbono andare in tipografia solo col mio consenso e con le mie istruzioni. Voi, non so perché, e inopportunissimamente, avete fatto comporre, senza mia precedente intesa e senza mie istruzioni, duecento pagine di Schopenhauer; e sono sorti non pochi inconvenienti. […] da ora in poi, vi prego di ricordarvi che ci sono cose che non si debbono fare se non di accordo con me. Altrimenti, mi passa la voglia di dirigere quella collezione. Voi mi fate dei tiri come un ragazzo che tocca e rompe[11].

Questa lettera provoca una tremenda arrabbiatura in Laterza, che scrive a Nicolini, interessato alla vicenda in funzione di paciere: «ci tengo ad essere trattato come chi fa ogni sforzo per adempiere al suo dovere, tien fronte ad ogni sorta d'impegni e non ha bisogno di passare le notti insonni per rimproveri ingiustificati che lo fan credere financo inetto ad andare avanti»[12]. Faranno pace su questo punto, come su molti altri[13].

Nonostante le incomprensioni e le discussioni, dunque, la collana prosegue sulla strada pensata. Alla pubblicazione del primo volume seguono quelle della *Critica del giudizio* di Kant e dei *Dialoghi metafisici* di Bruno. Tra il 1907 e il 1916, prima di un periodo di sospensione dovuto alla guerra, escono venticinque testi. Nel 1925 esce *La scienza della logica* di Hegel con note e traduzione di Arturo Moni: è l'ultimo libro che nel frontespizio riporta insieme i nomi dei due curatori[14]. Oltre agli stessi Croce e Gentile, lavorano alla collana Giuseppe Vidossich, Michele Losacco, Giovanni Papini, Vincenzo Spampanato, Francesco Capra, Giuseppe Lombardo-Radice, Emilio Cecchi, Adriano Tilgher, Giuseppe Prezzolini, Guido De Ruggiero, Mario Vinciguerra, Francesco Messineo, Fausto Nicolini e Paolo Savj-Lopez[15].

Tra questi, uno dei collaboratori più validi è Adriano Tilgher, che per Laterza traduce due grandi classici della filosofia, pubblicati in varie edizioni e in varie collane dal 1910 al 1987. Si tratta della *Dottrina della scienza* di Fichte - uscita nel 1910 nei «Classici della filosofia moderna», poi nuovamente nella collana nel 1971,

[11] Lettera di B. Croce a G. Laterza, in B. CROCE-G. LATERZA, *Carteggio 1901-1910*, vol. I, op. cit., pp. LXXVI-LXXVII.
[12] Ivi, p. LXXVIII, Lettera di G. Laterza a F. Nicolini.
[13] Ivi, pp. LXXXVI-LXXXVIII.
[14] Ivi, p. XXVII.
[15] Cfr. *Le edizioni Laterza, catalogo storico 1901-2000*, a cura di R. Mauro, M. Menna, M. Sampaolo, Roma-Bari, Laterza, 2001, pp. 18-57.

con un'edizione riveduta e corretta introdotta da Filippo Costa, e nel 1987 nella «Biblioteca universale Laterza» - e dei due volumi del *Discorso sul metodo* e delle *Meditazioni filosofiche* di Cartesio, usciti varie volte nei «Classici», nella «Piccola biblioteca filosofica» (1949 e 1960) e nell'«Universale Laterza» (1978 e 1986). Sebbene il catalogo presenti tutte queste ristampe delle sue traduzioni, il rapporto di Tilgher con Laterza finisce presto a causa dell'insofferenza di Croce nei suoi confronti. Il nome di Tilgher compare in una serie di raccomandazioni che Croce scrive a Giovanni Laterza sulla gestione apparentemente troppo lassa degli autori. Nel 1911 gli scrive di non affidarsi a Tilgher, «incapace di scrivere una lettera» e che «non mantiene i suoi impegni», e nel 1912:

> Vi raccomando di non lasciare che il Tilgher corrisponda direttamente con la tipogr. Vecchi; ma di far che *le bozze passino sempre per le vostre mani*, e di stringarlo quando ritarda. Le ultime bozze, da lui *licenziate*, debbono poi venire a me pel si stampi. Vi prego di prendere nota di ciò, e di non far accadere pasticci.
> Che egli si dispiaccia o no è cosa che non vi deve importare. Importa soltanto che faccia verso di voi il suo dovere. Siate fermo, perché bisogna farsi rispettare. E voi siete troppo buono verso i vostri *autori*. […] Bisogna educare la gente e non già diseducarla con l'indulgenza[16].

Lo stesso anno dirà che Tilgher gli «fa stomaco. Tenta di fare lo spiritoso, mentre manca ai suoi doveri. Vi prego di non dargli tregua, finché il vol. non sarà sbrigato; e poi, mandiamolo al diavolo»[17]. L'insofferenza dimostrata da Croce è sicuramente da imputarsi al modo di lavorare del traduttore, che evidentemente non gli piace, ma viene fortemente acuita dalla presa di posizione di Tilgher al fianco di Gentile nella polemica pubblica del 1913 su «La Voce», che decreterà, con rammarico di Laterza[18], la fine della collaborazione.

L'importanza della collana per la cultura italiana di quegli anni sta, oltre che nella cura e nella qualità delle traduzioni, nel fatto di aver pubblicato i testi originali

[16] Lettera di B. Croce a G. Laterza del 18 maggio 1912, in B. CROCE-G. LATERZA, *Carteggio 1911-1920*, a cura di A. Pompilio, vol. II, Bari, Laterza, 2005 pp. 153-54.
[17] Ivi, p. 182, Lettera di B. Croce a G. Laterza del 19 giugno 1912.
[18] D. COLI, *Croce Laterza e la cultura europea*, Bologna, Il Mulino, 1983, p. 111.

dei filosofi invece che descrizioni o interpretazioni del loro pensiero. Il giudizio del mondo intellettuale contemporaneo è, infatti, molto positivo: da parte cattolica, gli universitari di «Studium» ne ammirano il metodo critico e Salvatore Minocchi sottolinea l'importanza di poter studiare direttamente sui testi, anche se gli autori sono «potenti avversari della Chiesa cattolica»[19].

Prezzolini progetta una propria collana, «Filosofi e mistici», come completamento di quella laterziana, alla quale partecipa come traduttore. Su «Leonardo» Papini è invece critico: lamenta l'assenza di alcuni filosofi, tra cui Locke e Schopenhauer, che a suo giudizio rende la collezione «teorica e personale»[20] e fa supporre una visione parziale e indirizzata della storia della filosofia.

La volontà di tracciare la storia della filosofia nella direzione del neoidealismo è, in effetti, piuttosto evidente, a partire dalla decisione di pubblicare come primo volume l'*Enciclopedia*, ed è confermata dai commenti di Croce alle uscite dei volumi sulla «Critica»[21]. Affermazioni come: «il Dio di Berkeley è il simbolo dell'inesistenza della materia e della realtà dello spirito»[22] e «dalla opposizione dell'Herbart all'idealismo […] scoppia fuori più vivida l'esigenza e la verità dell'idealismo stesso»[23] non lasciano spazio a fraintendimenti. Anche Gentile dimostra a più riprese di voler seguire questa linea e non a caso propone Leibniz nei «Classici» tra il 1909 e il 1912, dandone una lettura idealistica per contrastare quella logica che ne facevano Vailati e Vacca[24].

Dei volumi usciti nella collana, Gentile cura personalmente i primi due delle *Opere italiane* di Giordano Bruno (1907 e 1908), *La Critica della ragion pura* di Kant (1910) assieme a Giuseppe Lombardo-Radice, la *Nuova protologia* di Vincenzo Gioberti (1912) e l'*Ethica ordine geometrico demonstrata* di Spinoza (1915).

---

[19] G. TURI, *Giovanni Gentile. Una biografia*, op. cit., p. 134.
[20] G.F. [PAPINI], *Collana dei filosofi moderni*, in «Leonardo», V, 1907, p. 123.
[21] G. TURI, *Giovanni Gentile. Una biografia*, op. cit., p. 135.
[22] B. CROCE, *L'immaterialismo del Berkeley*, in «La Critica», VII, 1909, p. 79.
[23] B. CROCE, *La filosofia di Herbart*, in «La Critica», VI, 1908, p. 149.
[24] G. TURI, *Giovanni Gentile. Una biografia*, op. cit., p. 137.

La scelta di dedicarsi a queste opere non stupisce alla luce della formazione intellettuale di Gentile, nutritosi in anni giovanili del pensiero di Jaja e Spaventa. L'idea di una forte influenza del Rinascimento italiano sul Risorgimento e sulla moderna filosofia idealistica tedesca, propria di Spaventa, è evidente nelle scelte di pubblicazione e non sarà mai rinnegata da Gentile, che, anzi, nello stesso periodo in cui si occupa delle *Opere italiane* di Bruno tiene numerose conferenze, oltre a scrivere saggi e recensioni che avallano tale posizione[25].

In questo percorso storico e filosofico Spinoza viene considerato da Gentile «una delle fonti più ricche di intuizioni per la filosofia della fine del XVIII secolo e del XIX secolo»[26] e un pensatore fondamentale nel passaggio da Bruno al Romanticismo e al Risorgimento[27].

Così, la cura delle edizioni dei «Classici» diventa una parte del percorso verso il sistema di pensiero unitario che Gentile sta sviluppando[28].

Nel Catalogo storico Laterza, Croce appare come curatore solo dell'edizione dell'*Enciclopedia* di Hegel[29]. Tuttavia, la sua traduzione viene considerata una delle migliori, al punto che la storia delle traduzioni italiane di Hegel viene fatta partire proprio dall'*Enciclopedia* curata da Croce, ignorando i fallimentari precedenti di Antonio Turchiarulo (1848) e Antonio Novelli (1863)[30]. Lo stesso Croce doveva esserne consapevole, perché nel 1949, in polemica con le proposte di traduzione del giurista Emilio Betti, si riferisce alla propria come a una delle traduzioni migliori[31]. In effetti, in quegli anni Croce si sta dedicando al filosofo tedesco con grande impegno. Nel 1906 scrive *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel*, una sintesi delle sue riflessioni sul sistema speculativo di Hegel, che verrà col tempo

[25] Ivi, pp. 136-45.
[26] G. TOGNON, *Il Leibniz di Giovanni Gentile. Un capitolo sulla storia e sulla fortuna di Leibniz in Italia*, in *Scritti in onore di Eugenio Garin*, presentazione di C. Cesa, Pisa, Scuola Normale Superiore, 1987, p. 474.
[27] G. TURI, *Giovanni Gentile. Una biografia*, op. cit., p. 137.
[28] Ivi, pp. 136-45.
[29] *Le edizioni Laterza, catalogo storico 1901-2000*, op. cit., pp. 18-84.
[30] G. MARINI, *Premessa del traduttore alla prima edizione*, in G.W.F. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto*, a cura di G. Marini, Roma, Laterza, 2016, p. XX.
[31] *Ibidem.*

arricchita da un'appendice contenente un contributo sul *Concetto del divenire e l'hegelismo* e quattro *Noterelle di critica hegeliana*.

La presenza di Croce si fa comunque sentire nella cura dell'intera collana, che egli promuove, commenta e segue da vicino, arrivando a tormentare, come abbiamo visto, Giovanni Laterza con richieste pressanti e manie di controllo. Tuttavia, Croce aveva sicuramente ragione a tenere molto alla buona riuscita della collana. Insieme alla «Biblioteca di cultura moderna», agli «Scrittori d'Italia» e ai «Filosofi antichi e medievali», essa costituirà il «quadrilatero»[32] Laterza e permetterà alla casa editrice di non soccombere alla grande crisi dell'editoria italiana negli anni della Prima guerra mondiale[33].

Se la direzione della collana negli anni di Croce è segnata dal filo rosso dell'idealismo per un preciso disegno culturale, con la ripresa dei «Classici», nel 1951, sotto la direzione di Eugenio Garin e la supervisione di Vito Laterza, la vicinanza all'Idealismo sembra più un tratto caratteristico di accostamento alla tradizione della casa editrice per compensare progetti innovativi come «I libri del tempo» piuttosto che il segno di una vera e propria dottrina. Come scrive Tullio de Mauro nella prefazione alle *Note di lavoro* di Vito Laterza, «si entrava e si entra» nel catalogo Laterza «perché si è *partisans* della cultura», non di partiti politici o fazioni ideologiche[34].

A riconferma della qualità e della ricercatezza delle pubblicazioni Laterza per la collana dei «Classici», il primo volume dopo la ripresa è *Saggio sull'intelligenza umana* di Locke, con una prefazione di Armando Carlini, uno dei massimi conoscitori in Italia del filosofo britannico, al quale negli anni Venti aveva dedicato un'opera in due volumi. Seguiranno classici dell'idealismo come gli *Scritti di filosofia del diritto* di Hegel e il *Sistema dell'idealismo trascendentale* di Schelling, ma anche opere di Hume, Pascal e Bayle[35]. Proprio l'impegno di voler pubblicare nel 1971 l'opera intera di Hume appare il segno evidente di un nuovo indirizzo, attento

[32] D. COLI, *Croce, Laterza e la cultura europea*, op. cit., p. 35.
[33] *Ibidem.*
[34] V. LATERZA, *Quale editore*, op. cit., p. IX.
[35] *Le edizioni Laterza, catalogo storico 1901-2000*, op. cit., pp. 836-38.

agli sviluppi dell'Empirismo e di tendenze diverse dall'Idealismo nella tradizione filosofica europea[36].

La linea editoriale della Laterza a partire dagli anni Cinquanta è quella di rinnovarsi, pur non rinnegando la tradizione. Così, a Eugenio Garin viene affidato il difficile compito di adattare questa indicazione ai «Classici», una sfida che lo storico della filosofia accetta a partire dal 1954.

> Se l'empirismo e l'illuminismo rimasero per decenni ai margini della cultura filosofica italiana; se Kant fu l'autore delle tre *Critiche*, collocato al punto d'incontro e della necessaria sintesi fra razionalismo ed empirismo, e destinato, in un logico crescendo, a portare, attraverso Fichte e Schelling, allo Hegel dell'*Enciclopedia*; se questa fu la prospettiva storica del pensiero europeo, il cui frutto maturo doveva essere il nuovo idealismo; se tutto questo divenne un patrimonio comune di cultura, che costrinse in termini obbligati fin le polemiche degli avversari più acerbi e più lontani; forse il maggior contributo a questa visione recarono proprio quei 'classici' Laterza […] Proprio perché quelle letture educarono la cultura filosofica italiana, e la trasformarono, e contribuirono nella direzione migliore alla riforma dell'insegnamento della filosofia in ogni scuola, oggi si sente il bisogno di una nuova lettura. Oggi non diremmo più che Hume è un episodio della teoria empiristica delle 'idee' destinato solo ad offrirsi alla critica kantiana, o che Hobbes ha scritto un unico libro, e così via. Oggi ci importa di intendere un pensatore in sé, in tutta la complessità dell'opera sua, nel suo tempo, e di ritrovar la voce sua, quale davvero fu, quale si legò a un'età, a un mondo, e vi operò: solo così, nella sua schiettezza, par che ci possa dare nutrimento vitale – quanto più è vera in sé, quanto meno è confusa con noi, alterata dal nostro sentire[37].

La collana, che in totale conta sessantuno volumi, si conclude nel 1984 con un testo di continuità con la tradizione, la *Filosofia dello spirito jenese* di Hegel, come a voler chiudere senza strappi il cerchio aperto da Croce e Gentile più di settant'anni prima[38].

---

[36] Cfr. M. DAL PRA, *Tutto Hume*, in *Cent'anni Laterza 1885-1985. Testimonianze degli autori*, Roma-Bari, Laterza, 1985, p. 94.
[37] E. GARIN, *I Classici della filosofia*, in «Cultura moderna», XIII, 1954, p. 8.
[38] *Le edizioni Laterza, catalogo storico 1901-2000*, op. cit., pp. 836-38.

«Filosofi antichi e medievali» e altre collezioni

«Filosofi antichi e medievali» viene concepita da Gentile nel 1912 come completamento dei «Classici della filosofia moderna». Inizialmente vuole intitolarla «Filosofi greci e medievali», ma Croce suggerisce di sostituire "greci" con "antichi" e questo è il suo unico intervento su una collana che, per il resto, viene interamente diretta da Gentile, che Laterza retribuisce con centocinquanta lire per ogni volume pubblicato[39].

A differenza dei «Classici», che per volere di Croce e Gentile, come abbiamo visto, hanno un carattere fortemente guidato nella direzione dell'Idealismo, questa collezione segue l'indirizzo del rigore filologico e storico, senza accezioni filosofiche e ideologiche particolari[40]. Anzi, il criterio dell'oggettività scientifica viene imposto ai curatori con molta forza, come dimostra il fatto che nel 1916 Gentile costringe Manara Valgimigli a cambiare la propria introduzione alla *Poetica* di Aristotele perché troppo ricca di giudizi soggettivi[41].

L'idea di fondo è, comunque, la stessa della collana precedente: fornire a studiosi e amatori i testi originali latini e buone traduzioni di quelli greci per ravvivare il panorama intellettuale italiano e replicare il fermento culturale del Rinascimento, quando gli umanisti traducevano i testi dei filosofi antichi[42] in latino e in volgare, rendendoli disponibili a tutti. Alla base di entrambi i progetti c'è anche l'interesse di Gentile per le origini del pensiero moderno e l'identificazione forte che egli fa della filosofia con la storia della filosofia. Gentile tenterà, in effetti, per molti anni di scrivere un'opera sulla storia della filosofia in Italia a partire dal Medioevo, senza, però, mai riuscire a completarla[43].

«Filosofi antichi e medievali» prende l'avvio nel 1915 con la pubblicazione degli *Opuscoli e testi filosofici* di Tommaso d'Aquino a cura di Bruno Nardi[44] e si

---

[39] G. TURI, *Giovanni Gentile. Una biografia*, op. cit., pp. 137-38.
[40] *Ibidem.*
[41] *Ibidem.*
[42] *Ibidem.*
[43] Ivi, pp. 139-40.
[44] *Le edizioni Laterza, catalogo storico 1901-2000*, op. cit., p. 54.

chiude nel 1978 con *I dialoghi* di Seneca a cura di Renato Laurenti[45]. Tra le due opere corrono più di sessant'anni e la pubblicazione di quarantadue testi originali.

Oltre a Nardi, Laurenti e Valgimigli, fino al 1939 compaiono come curatori dei volumi usciti nella collana Carlo Oreste Zuretti, Francesco Zambaldi, Vincenzo Costanzi, Cesare Giarratano, Ettore Bignone, Antonio Cassarà, Maria Timpanaro Cardini, Onorato Tescari, Nicola Festa, Carlo Diano, Vittorio Enzo Alfieri e Pilo Albertelli.

Tra i curatori più attivi c'è Armando Carlini, esperto traduttore di Aristotele, che collabora con Laterza fin dal 1912, quando traduce *Il principio logico – L'essere, Il discorso, La scienza* per la collana «Testi di filosofia per uso dei licei» di cui è direttore assieme a Renato Serra. E puntualmente anche Carlini, come Tilgher, è oggetto delle critiche di Croce: «Spero che darete una buona lezione al Carlini, facendogli pagare, ossia togliendogli dal compenso, tutto il lavoro in più che per sua negligenza e scorrettezza fa fare alla tipografia. E se non è capace per la direzione della raccoltina, mandatelo a quel paese»[46]. Dubbi sul valore di Carlini come direttore di un'intera collezione sono, però, espressi anche da Laterza:

> Io La ringrazio sentitamente di ciò che mi suggerisce in riguardo al Prof. Carlini, ma ciò che m'impensierisce di più è che egli pare che non abbia le attitudini necessarie per fare il direttore; a parte il suo valore scientifico, a me sembra che egli sia lento, pien di dubbi e di riguardi al punto da farmi passare un po' la volontà di continuare[47]!

La collana filosofica diretta da Carlini nasce da un'idea di Gentile e testimonia l'esigenza del professore, prima che del filosofo, di avere sotto mano «libri veramente filosofici» affinché gli studenti «non credano considerare consistere la

[45] Ivi, p. 867.
[46] B. CROCE-G. LATERZA, *Carteggio 1911-1920*, vol. II, a cura di A. Pompilio, op. cit., lettera di B. Croce a G. Laterza del 18 maggio 1912.
[47] Ivi, p. 142, lettera di G. Gentile a B. Croce del 24 aprile 1912.

filosofia in quelle scarne trattazioni, senz'anima e senza vita, messe loro innanzi nei libri di testo»[48].

Nel progetto di Gentile la collana completa a livello pedagogico il lavoro svolto per studiosi e amatori dalle due principali collane filosofiche, i «Classici della filosofia moderna» e i «Filosofi antichi e medievali»:

> Dopo tredici anni sono lieto che il mio voto cominci a compiersi grazie al buon volere di due giovani valenti, colti di filosofia e di letteratura, Armando Carlini e Renato Serra, che han preso a pubblicare presso il nostro Laterza una collezione di *Testi di filosofia per uso dei licei*; di cui sono già venuti in luce questi due primi volumetti, uno dei quali contiene il Discorso di Cartesio e l'altro una serie di estratti intercalati all'esposizione di tutto il De anima di Aristotile. E s'annunzia imminente il terzo numero, consacrato alla Logica aristotelica, cui seguiranno estratti di altre opere di Aristotile e di altri dei maggiori filosofi: Bacone, Locke, Leibniz, Hume, Kant, ecc.; sicché tra pochi anni avremo quella biblioteca scolastica di filosofia, che si desiderava. E dalla quale se i nostri insegnanti vorranno riflettere sulla natura delicatissima del loro ufficio, non è dubbio che le nostre scuole potranno ricavare un vantaggio grandissimo. Tutt'è che gl'insegnanti si liberino da taluni, oso dire, pregiudizii, che sono pur troppo molto diffusi; a capo dei quali, o esponente dei quali, è quello che nel liceo e in ogni singola classe occorra pure assolvere un certo programma. […] Ora la filosofia è bensì sistema; ma sistema sempre aperto; torna sempre su sé stessa, ma non come circolo chiuso, bensì come parabola, montando sempre su sé stessa. Chi insacca alla meglio, o alla peggio, una certa quantità di problemi e di soluzioni dentro una rete di lezioni scritte od orali, e si gloria di depositare intera la sua rete dentro al cervello dei suoi scolari […], egli non avrà insegnato un'acca di filosofia, non avrà educato filosoficamente, anzi avrà barbaramente mortificato ogni inclinazione filosofica, o, per essere più esatti, ogni spiritualità degli scolari[49].

L'idea iniziale di Carlini, che Gentile poi rifiuta, è quella di creare un vero e proprio manuale con antologia, ma dal passo citato emerge chiaramente come Gentile abbia tutt'altre idee in merito. Inoltre, in fase di preparazione del progetto emerge immediatamente un problema di rilievo: in un manuale di filosofia, destinato ai licei, deve o non deve comparire una voce dedicata a Croce? Gentile è convinto che non sia il caso e scrive sia a Carlini sia a Croce, sostenendo con eloquenza la decisione di non fissare in un testo scolastico la dottrina crociana, «una dottrina di cui uno dei principali pregi è appunto quello di sentirsi insoddisfatta, irrequieta, sempre pronta

[48] G. GENTILE, *Recensione* a *Testi di filosofia per uso dei licei: R. Cartesio, «Discorso sul metodo» trad. e comm. da Giuseppe Saitta; Aristotele, «Dell'animo», passi scelti e comm. da Vito Fazio Allmayer*, in «La Critica», vol. X, 1912, pp. 362-63.
[49] *Ibidem*.

all'autocritica e al progresso»[50]. Con la scelta di evitare il manuale con antologia verrà, poi, risolta diplomaticamente la questione.

Il progetto si aggiunge alla lista dei programmi editoriali di stampo gentiliano, tanto che Carlini scriverà di lui come dell'«angelo tutelare» della collana, che tuttavia dimostra fin da subito di non riportare il successo commerciale sperato. La tiratura dei volumi viene, infatti, progressivamente diminuita fino al 1920, quando si deciderà di togliere dal titolo «a uso dei licei» per tentare di comprendere un pubblico di lettori più ampio. Così modificato, il titolo della collana diventerà «Piccola biblioteca filosofica».

«Filosofi antichi e medievali» appare, invece, fin da subito come una collana vincente. A confermare la validità del percorso intrapreso, il mondo intellettuale contemporaneo risponde, infatti, positivamente, tanto che Gentile riceve numerose proposte di collaborazione da parte di studiosi e letterati senza doverle chiedere egli stesso[51].

Particolarmente interessato al progetto si dimostra il modo cattolico, che all'interno della collana coglie un percorso attento alle questioni religiose. In un numero della «Civiltà Cattolica» del 1917 esce un lungo e lusinghiero commento all'edizione dei *Dialoghi* di Platone tradotti da Francesco Zambaldi:

> Ecco un bel manipolo di Dialoghi platonici, da quel valente letterato ch'è il prof. Zambaldi tradotti sul testo comune di C. F. Hermann, confrontato con quello dello Stallbaum e dello Schanz, e con le più autorevoli edizioni dei singoli dialoghi. Si può pertanto esser certi che il senso è stato ricercato secondo le migliori lezioni, per quanto restino sempre gli appigli alle discussioni dei filologi. Ma l'intento del traduttore e dell'editore, – che con questi volumi di filosofi antichi e medievali inizia una nuova collezione scientifica di alto valore e d'importanza se altra mai gravissima, per l'indirizzo che ora si vuol imprimere ai nostri studi – non era di impelagarsi nel maremagno della filologia critica, ma di offrire una prima e facile lettura, tanto a chi si propone di dedicarsi agli studi filosofici, quanto a chi desidera di conoscere Platone senza mire ulteriori. […] Merita quindi lode codesta nuova collezione laterziana, e ci auguriamo che si arricchisca dei più eletti tesori della filosofia antica e specialmente medievale che per noi e per la nostra cultura italica hanno più importanza sì per la formazione e correzione del pensiero moderno, sì per quella rinascita filosofica, veramente penetrata del miglior sugo della concezione greca con Aristotele e Platone. Essa con sant'Agostino, di cui aspettiamo qualche bel saggio, e con san Tommaso, già fatto conoscere in non pochi

[50] Lettera di G. Gentile ad A. Carlini del 29 aprile 1909, in G. TURI, *Giovanni Gentile. Una biografia*, op. cit., p. 185.
[51] Ivi, p. 138.

suoi brani, aveva raggiunto il massimo splendore e additato anche ai secoli venturi la vera via del raziocinio, fondato sulla scienza suggerita dalla osservazione della natura e attinta con la ragione; le due fonti di quel vero che fuori di Dio si spazia, e ne sono riflesso e imagine molti-forme e feconda[52].

Avrà molto successo anche la ripresa della collana sotto la direzione di Eugenio Garin a partire dagli anni Cinquanta. Francesco Adorno, che per Garin tra gli anni Sessanta e Settanta cura la traduzione di numerose opere, descrive così il senso ultimo della collezione, rimasto immutato dai tempi di Gentile:

ho collaborato con la casa Laterza per quello che ho potuto, nei limiti del mio mestiere di storico del pensiero antico; ma, sempre, ho tenuto presente il fine della ricerca: pensare nella storia ogni autore e ogni cultura, in un tentativo di destratificazione, per poi vedere come e perché fin dal primo momento ognuno è divenuto altro nella storia, […]; per capire anche noi, oggi, i nostri problemi, i nostri limiti, le nostre possibilità. Di qui l'importanza di fare leggere […] sia per l'uomo di cultura non specialistica, sia per la scuola, alcuni mostri del pensiero antico […]; tutto senza rigidi tagli, senza rozze periodizzazioni […][53].

E lo stesso Garin, parlando della vocazione dei Laterza alla ricerca del nuovo, senza il rifiuto del passato, commenta:

La guerra, la seconda guerra mondiale, spezzò in due la vita di quelli che hanno i miei anni. Alcuni di noi, alla Liberazione, pensarono che era necessario, in un rinnovamento che volevamo radicale, salvare pur sempre quanto di valido c'era nel nostro passato. […] Fu con un intendimento del genere che a me accadde, lungo gli anni Cinquanta, di lavorare – in qualche misura – per i Laterza, la cui opera fin dalle origini della casa editrice mi sembrava essere stata costantemente fedele a un ideale di cultura come libertà, non mai tradito, neppure negli anni più cupo del fascismo. […] Per questo mi sembra degno di ammirazione il fatto che lungo questi difficili decenni la casa editrice abbia saputo scoprire e realizzare il nuovo senza rinnegare il passato, rimanendo fedele alla sostanza della propria vocazione[54].

---

[52] «Civiltà Cattolica», vol. 3, anno 68°, 1917, p. 168.
[53] F. ADORNO, *Quando si discuteva di «storicismo»*, in *Cent'anni Laterza 1885-1985. Testimonianze degli autori*, op. cit., p. 3.
[54] E. GARIN, *Comunanza di lavoro e di interessi ideali*, in *Cent'anni Laterza 1885-1985. Testimonianze degli autori*, op. cit., pp. 133-34.

Alla direzione delle collane filosofiche, Garin sostituisce due collaboratori ormai anziani: il già citato Armando Carlini e Francesco Albergamo. Ma, se la sostituzione di Carlini avviene gradualmente e senza strappi, quella di Albergamo è, invece, caratterizzata da un'aspra polemica, condita da minacce legali, a causa del fallimento della collana di filosofia scientifica da lui proposta e per la quale usciranno solo quattro titoli, prima della chiusura definitiva nel 1952[55].

Rispetto ai due, Garin ha un più stretto rapporto con Vito Laterza, del quale è stato professore all'università, e una maggiore aderenza con la nuova linea editoriale che egli vuole adottare.

L'esigenza di scegliere una figura come quella di Garin per dare un indirizzo filosofico alla casa nasceva dalla consapevolezza che, a causa del peso dell'eredità di Croce e Gentile, proprio sulla filosofia si giocava più intensamente la partita del rinnovamento.

Al momento di scegliere con chi pubblicare le sue *Cronache di filosofia italiana* nel 1952, Garin dimostra di comprendere perfettamente il problema:

> Io non penso che possa, anche così, ossia con molti cambiamenti di forma, esser pubblicato nella «Biblioteca di Cultura Moderna», e neppure dalla sua Casa. E ciò non perché l'apprezzamento del crocianesimo non vi sia in tutto positivo, come merita, ma perché sia talune osservazioni critiche, come pure la relazione del gentilianesimo e di moltissime istanze d'altro tipo, sono destinate a riuscire insopportabili al sen. Croce e ai suoi amici[56].

E a novembre dello stesso anno, dopo la morte di Croce, scrive nuovamente a Vito:

> le confesso che mi ha colpito anche la morte di Croce, non inattesa anch'essa. Eppure fa impressione pensare che un uomo che si è imposto così insistentemente alla nostra vita non parlerà più. Non creda ch'io le voglia dire che ne sono stato affettivamente colpito; di tutti coloro che ho visto morire quest'anno, e a cui in qualche modo mi capitava di pensare spesso, è stato quello che umanamente mi ha lasciato più freddo con la sua scomparsa. Ma non le nego che mi ha fatto sentir più vivo il bisogno di un più lungo e più attento esame

[55] L. MASELLA, *Laterza dopo Croce*, op. cit., pp. 108-109.
[56] Ivi, pp. 109-10, lettera di E. Garin a V. Laterza del 30 agosto 1952.

di coscienza. Ed ho spesso pensato a Lei, alle nuove e gravi responsabilità che non possono non derivarle da un avvenimento che, per essere in qualche modo scontato, non per questo è meno incisivo[57].

Con queste premesse Garin si appresta a dirigere le due collane filosofiche e, a partire dal 1955, anche la «Biblioteca di cultura moderna». Come per i «Classici», in cui Garin fa pubblicare Hume, Pascal e Bayle accanto a Hegel e Kant, nei «Filosofi antichi e medievali» a partire dagli anni Cinquanta compaiono scelte diverse da quelle tradizionali, come *I Pitagorici* (1954), *I Presocratici* (1969) e il volume di *Testi gnostici cristiani* (1970) curato da Manlio Simonetti[58].

Così compiuta quella 'storia della filosofia' progettata nel lontano 1905, il *corpus* laterziano dei filosofi, antichi e moderni, si verrà integrando, non solo col pubblicare le opere già inizialmente progettate […], non solo con l'aggiornare secondo lo stato degli studi i testi già editi, o col dare più fedele ed ampio il contributo dei 'filosofi' fin da principio indicato come maestri; ma, nella fedeltà a un metodo a cui attinse la nostra cultura più valida, rispondendo, senza indulgere a mode, alle esigenze nate proprio da una visione del filosofare scaturita dal risveglio idealistico che mezzo secolo fa «La Critica» iniziò in Italia[59].

I curatori, in questa ripresa gariniana della collana a partire dal 1952, sono: Attilio Zadro, che si occupa della riedizione dei *Dialoghi* di Platone tradotti da Cassarà; Antonio Maddalena, Alda Barbieri, Armando Plebe, Enrico Turolla, Marcello Gigante, Giuseppe Martano, Antonio Russo, Sofia Vanni Rovighi e Manlio Simonetti.

Nella delicata operazione di bilanciamento tra passato e innovazione che Garin intraprende per Laterza, un'attenzione particolare va dedicata anche alla «Biblioteca di cultura moderna», che in quegli anni subisce un profondo processo di ripensamento. Più delle altre due storiche collane, dirette da Garin con prudenza, questa esprime anche in ambito filosofico il desiderio di Vito Laterza di nuovi

[57] Ivi, p. 110, lettera di E. Garin a V. Laterza del 28 novembre 1952.
[58] *Le edizioni Laterza, catalogo storico 1901-2000*, op. cit., p. 867.
[59] E. GARIN, *I Classici della filosofia*, in «Cultura moderna», XIII, 1954, p. 8.

orizzonti, se si vuole più commerciali, nella misura in cui accompagnano i cambiamenti culturali di una società ormai divenuta di massa.

Quando Garin assume la direzione della collana nel 1955, formula il timore che, rispetto alle collane più innovative che Laterza sta lanciando in quegli anni, possa essere un'operazione di secondo piano. E, infatti, anche Luigi Russo si lamenta della poca attenzione dedicata agli «Scrittori d'Italia» rispetto ai «Libri del tempo»[60]. Ma l'iniziale incertezza viene superata proprio partendo dalla considerazione che il senso ultimo della ripresa della collana dev'essere quello di venire incontro alle nuove istanze culturali del paese e che, quindi, si debba partire da nuove prospettive di lavoro.

A questo scopo Vito Laterza chiede a Garin di avvicinarsi al mondo di alcuni giovani intellettuali milanesi e torinesi, incontrati nel 1956 a un convegno di filosofia: Giulio Preti, Pietro Rossi, Carlo Augusto Viano, Mario Dal Pra, Paolo Rossi, Ferruccio Rossi-Landi. L'idea è di riunire attorno al professore fiorentino un gruppo di valide menti, aperte alle novità in campo filosofico e capaci di portarle nelle collane, pur nel rispetto per la tradizione che la casa richiede e di cui Garin rimane il garante. Quella operata da Vito, in questo senso, è una vera e propria «rivoluzione copernicana[61]» per Laterza, non più guidata da una figura intellettuale preponderante, ma organizzata attorno a un gruppo di persone.

Nel 1959 Viano e Pietro Rossi propongono un «piano quinquennale» di pubblicazioni che prevede la stampa di saggi di psicologia, scienze sociali, antropologia culturale e filosofia. Nel progetto ci sono forti presenze americane e inglesi, di filosofia analitica e filosofia della scienza (il che porta Garin a preoccuparsi di una deriva "analitica" della collana), che la condurrebbero a identificarsi in maniera eccessiva con determinate correnti del pensiero filosofico contemporaneo, senza le dovute riserve[62]. In ogni caso sotto la sua guida la collana approda alla pubblicazione di testi dedicati all'epistemologia e alla storia della

[60] L. MASELLA, *Laterza dopo Croce*, op. cit., pp. 114-15.
[61] *Le edizioni Laterza, catalogo storico 1901-2000*, op. cit., p. XVI.
[62] L. MASELLA, *Laterza dopo Croce*, op. cit., pp. 124-25.

scienza, con un occhio di riguardo per l'ambiente empirista anglosassone[63]. Il primo segno di questo passaggio è la pubblicazione di *Saggio su Berkley* (1955) del filosofo e anglista Mario Manlio Rossi.

Per la verità, non è la prima volta che la «Biblioteca di cultura moderna» si apre al mondo della scienza. Già negli anni Trenta, quando si trovava ancora sotto la direzione di Croce, grazie all'influenza del consigliere per la filosofia straniera Guido de Ruggiero, sviluppò uno dei propri rami nella direzione degli studi scientifici contemporanei. Testi come *L'universo intorno a noi* (1931) di James Jeans e *La natura del mondo fisico* (1935) di Arthur Eddington non sembrerebbero rientrare nell'orbita del progetto culturale crociano, ma vennero accettati, se non proposti, da Croce, evidentemente sempre più aperto all'idea di un avvicinamento della cultura idealistica al pensiero scientifico del tempo[64].

Ciò non stona con quello che emerge dal *Catalogo*, e cioè che tra le collezioni Laterza seguite da Croce la «Biblioteca di cultura moderna» è, forse, quella che più di tutte ha subito l'influsso di altre istanze e di altri collaboratori e per la quale le decisioni di Croce sono state meno stringenti, almeno fino agli anni precedenti alla Prima guerra mondiale[65].

Come accennato, infatti, Croce romperà i rapporti sia con Tilgher sia con Rensi, oltre che con Papini[66], che per i «Classici della filosofia moderna» nel 1909 aveva curato un'edizione di *Principii della conoscenza umana e dialoghi tra Hylas e Filonous* di Berkeley.

Prima della rottura Giuseppe Rensi, che Croce non aveva in simpatia almeno dal 1911[67], consiglia Laterza sulle pubblicazioni contemporanee straniere della collana per diversi anni. La collezione ospita alcuni testi proposti e tradotti da lui. In particolare, Rensi è promotore in Italia dei lavori del filosofo idealista americano

---

[63] Cfr. M. PANETTA, *Croce editore*, op. cit., to. I, p. 57.
[64] Ivi, p. 56.
[65] Cfr. D. COLI, *Croce Laterza e la cultura europea*, op. cit., pp. 101-10.
[66] Cfr. B. CROCE-G. PAPINI, *Carteggio 1902-1914*, a cura di M. Panetta, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2012.
[67] Cfr. D. COLI, *Croce Laterza e la cultura europea*, op. cit., p. 102.

Josiah Royce di cui Laterza pubblica *Lo spirito della filosofia moderna. Saggio in forma di conferenze* (1910), *La filosofia della fedeltà* (1911) e *Il mondo e l'individuo in quattro volumi* (1913-1916), tutti tradotti e curati da Rensi e tutti usciti per la «Biblioteca di cultura moderna». *Estratti da la filosofia della fedeltà*, sempre proposto da Rensi, uscirà nel 1927 nella «Piccola biblioteca filosofica».

Tornando alla direzione di Garin, nonostante i molti dubbi sulla riuscita dell'impresa – recuperare una collana di forte tradizione crociana e inserirla nel contesto culturale contemporaneo – quello che emerge dalle reazioni di alcuni intellettuali dell'epoca è che la sua presenza come guida dell'impianto filosofico Laterza venne molto apprezzata in ambiente editoriale. Numerose sono state le dichiarazioni di "invidia" da parte di alcuni collaboratori dell'Einaudi e dello stesso Giulio Einaudi, che avrebbe affermato: «E come volete che stia? Come editore non mi sono ancora rimesso dal colpo delle *Cronache* uscite presso Laterza!»[68].

Preziosa, nella comprensione del metodo e degli scopi perseguiti da Garin come direttore dell'impianto filosofico Laterza, è la testimonianza di Nicola Badaloni sulla propria collaborazione alla collana dei «Filosofi antichi e medievali»:

> La recente pubblicazione, nella collana «I Filosofi» dell'*Introduzione a Vico* mi ha dato l'occasione di riprendere, con gusto e sempre più vivo interesse, i miei studi su questo filosofo in un profilo polemico che ha per me, però, il merito di dire cose nuove rispetto ai miei lavori precedenti sullo stesso autore e anche di abbozzarne una interpretazione niente affatto ripetitiva. Vico, in questi ultimi anni, è diventato filosofo alla moda, soprattutto nel mondo anglosassone e germanico, e io ho cercato di apprezzare ciò che di ragionevole mi sembrava essere derivato da questi nuovi indirizzi di studio, senza però subire passivamente e intrecciando una nuova discussione che mi sembrava divenuta necessaria.
> La liberalità della casa editrice Laterza, che mi ha sempre permesso di scrivere tutto ciò che pensavo, fa parte di una tradizione che non è nata oggi e che, in passato, le ha procurato anche momenti difficili. A questa caratteristica, oltre che alla serietà delle sue collane, è affidato il suo futuro nella complessa società di oggi, che ha bisogno di non perdere i legami coi classici, di aggiornarsi e, contemporaneamente, di non cedere ai capricci della moda[69].

[68] Lettera di M. Garin a V. Laterza del 15 giugno 1955, in L. MASELLA, *Laterza dopo Croce*, Roma-Bari, Laterza, 2007, op. cit., p. 121.
[69] N. BADALONI, *È da Croce che ho imparato*, in *Cent'anni Laterza 1885-1985. Testimonianze degli autori*, op. cit., p. 25.

I «Classici della filosofia moderna» chiuderanno nel 1984, «Filosofi antichi e medievali» nel 1978, la «Piccola biblioteca filosofica Laterza» nel 1977. La «Biblioteca di cultura moderna», invece, continua a essere attiva e, al momento, l'ultimo volume pubblicato è un'*Introduzione alla filosofia del linguaggio* di Carlo Penco. La descrizione sul sito recita:

I filosofi si interrogano da sempre sulle funzioni del linguaggio, ma gli sviluppi recenti della logica e dell'informatica da una parte e della biologia e psicologia dall'altra hanno imposto nuove domande. Cosa intendono oggi per 'linguaggio' i logici e i linguisti? Fino a che punto il linguaggio può essere ridotto a oggetto di studio naturale? Quali aspetti del linguaggio non sono riducibili allo studio neurofisiologico? Cosa determina la nostra comprensione dei discorsi altrui? Come funziona la comunicazione linguistica? Questo volume è un'introduzione a tutti i settori della filosofia del linguaggio contemporanea, dalla semantica modellistica alla pragmatica, con riferimenti essenziali ad aspetti di logica, semiotica e linguistica.

È impossibile non riflettere sulla presenza di temi e istanze che la Casa editrice coltiva fin dai tempi di Croce e Gentile, e insieme sul loro superamento: dall'interesse per il panorama intellettuale e scientifico contemporaneo all'impegno a pubblicare opere di divulgazione utili all'ambiente scolastico e accademico. Sembra, così, confermata la responsabilità morale, prima ancora che intellettuale, di Laterza nel farsi «editore ideale»[70] nel compromesso, sempre difficile, tra cultura e mercato.

Silvia Valli

[70] P. GOBETTI, *L'editore ideale*, a cura di F. Antonicelli, Milano, Scheiwiller, 1966.

Contatti

Per proporre contributi: panetta@diacritica.it

Redazione: via Tembien, 15 – 00199 Roma (RM)

Per informazioni: panetta@diacritica.it

Gerenza

Direttore responsabile:

Prof. Domenico Renato Antonio Panetta (giornalista pubblicista ed ex professore di Scienze sociali presso "Angelicum" – Pontificia Università San Tommaso d'Aquino di Roma)

Editore:

Diacritica Edizioni di Anna Oppido

Rappresentante legale:

Prof.ssa Anna Oppido, via Tembien n. 15 – 00199 Roma

Impresa individuale, iscrizione R.I. Roma REA n. 1431499 - P. I. 13834691001

Redazione:

Via Tembien n. 15 – 00199 Roma

Recapito telefonico: 06/96842360

Mail: panetta@diacritica.it

Registrazione Tribunale di Roma: n. 278/2014 del 31/12/2014

Iscrizione ROC: n. 25307

Codice ISSN: 2421-115X

Codice CINECA: E230730

Provider: Server Plan Srl con sede in Via G. Leopardi 22 - 03043 Cassino (FR)

Webmaster: Daniele Buscioni